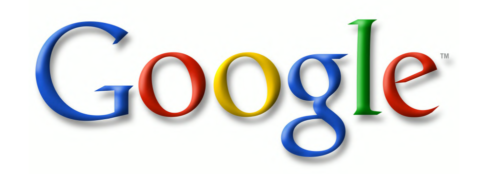


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

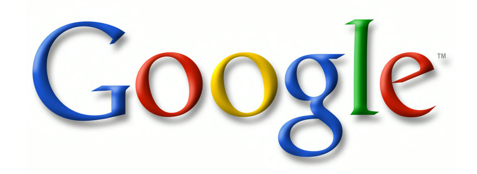
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.





chweisungen versehen

von

Eduard Zeller.

5. Band.

Bonn,
Verlag von Emil Strauß.
1877.



Gesammelte Schriften

von

David Friedrich Strauß.

Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen
zusammengestellt.

Eingeleitet und mit erklärenden Nachweisungen versehen

von

Eduard Zeller.

5. Band.

Bonn,
Verlag von Emil Strauß.
1877.

Das Recht der Uebersetzung behält sich die Verlags-Buchhandlung vor.

LIBRARY
LELAND STANFORD, JUNIOR
UNIVERSITY

Inhalt des fünften Bandes.

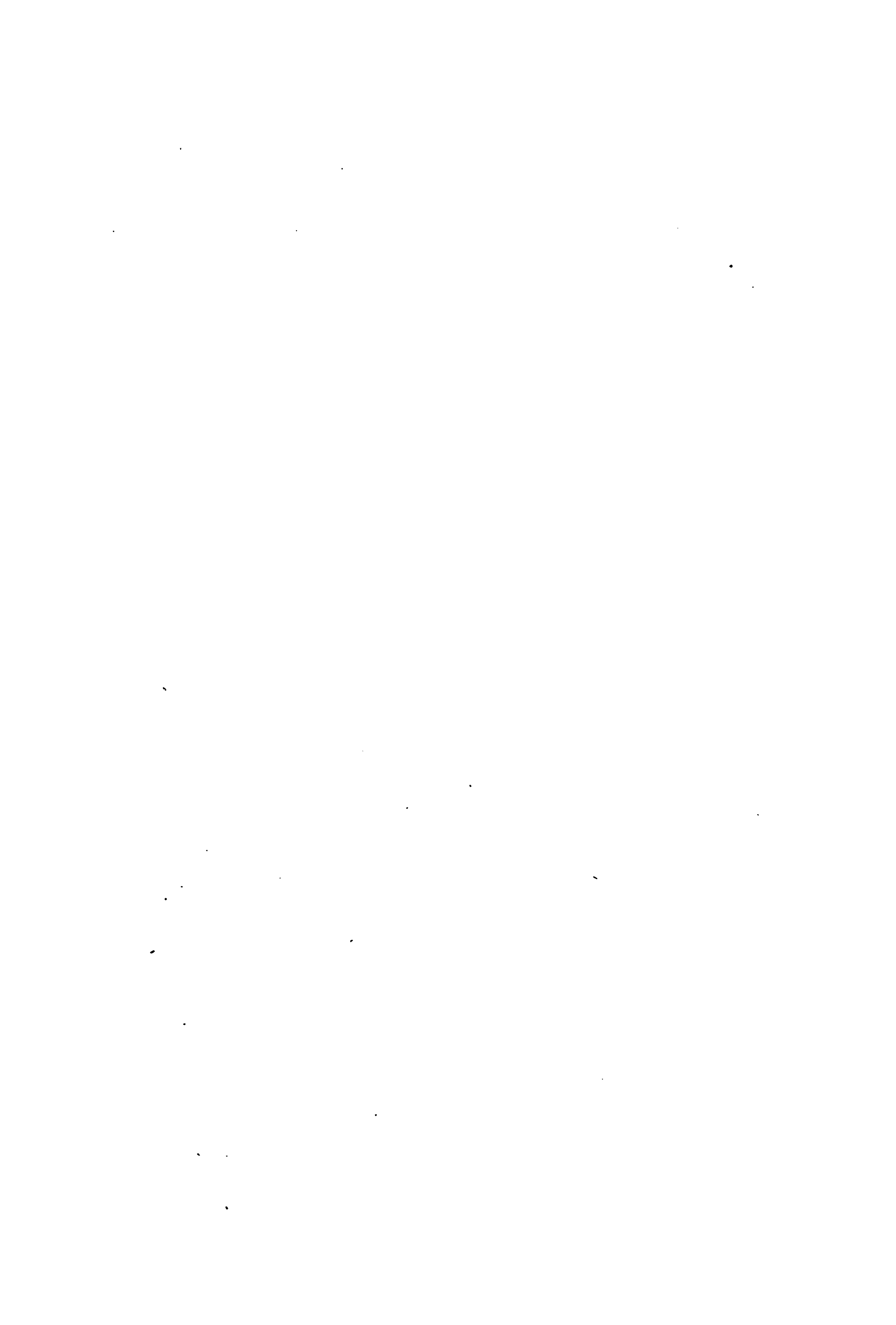
63676

Das Recht der Uebersetzung behält sich die Verlags-Buchhandlung vor.

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

Inhalt des fünften Bandes.

63676



Vorwort.

Von den drei kleinen Schriften, die der vorliegende Band umfaßt, lassen sich die zwei ersten als Nachträge zu dem „Leben Jesu für das deutsche Volk", die dritte als ein Vorläufer dieses Werkes betrachten. Als Strauß dasselbe verfaßte, konnte er Schleiermacher's Vorlesungen über den gleichen Gegenstand nur in den Auszügen benützen, die er sich während seiner ersten Anwesenheit in Berlin (1831/2) aus Nachschriften gemacht hatte; fand aber doch die Auffassung, welche die evangelische Geschichte von jenem großen Theologen erfahren hatte, beachtenswerth genug, um sie nicht blos im Verlauf seiner Schrift bei einzelnen hervorragenden Punkten zu berühren, sondern auch in der Einleitung derselben (III, 22 ff.) nach ihrer ganzen Richtung und ihren allgemeinen Voraussetzungen zu schildern. Indessen wurden gleichzeitig mit Strauß' Werk, dreißig Jahre nach Schleiermacher's Tod, die Vorlesungen des letztern über das Leben Jesu gleichfalls veröffentlicht, und es war so jedem Gelegenheit gegeben, die beiden Darstellungen mit einander zu vergleichen. Auch Strauß selbst empfand das Bedürfniß, eine solche Vergleichung anzustellen, und durch eine erschöpfende Auseinandersetzung mit dem geistvollen Theologen, gegen dessen Behandlung der evangelischen Geschichte sich doch so viel einwenden ließ, den Charakter und das Recht seiner eigenen Kritik von einer neuen Seite zur Anschauung zu bringen. So entstand im Winter 1864/5, wie Strauß selbst in seinem Vorwort und in den Literarischen Denkwürdigkeiten (I, 57) erzählt, die lichtvolle Beurtheilung der Schleiermacher'schen Vor-

lesungen unter dem Titel: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“.

Gleichzeitig mit dem „Leben Jesu für das deutsche Volk“ war aber noch ein zweites Werk erschienen, das sich mit dem Straußischen in seiner ganzen Tendenz, wie in den Einzelheiten der Ausführung vielfach berührte, und seinem Verfasser von Seiten der Orthodoxie so heftige Angriffe zuzog, daß man durch dieselben in schwächerem Abbild an den Sturm erinnert wurde, der einst gegen Strauß' erstes Leben Jesu ausgebrochen war. Wer jedoch geglaubt hätte, der letztere werde sich der neuen Bundesgenossenschaft freuen, der hätte weder ihn noch die Verhältnisse kennen müssen. Für die Zugeständnisse, welche Schenkel der Kritik gemacht hatte, so weit sie auch gehen mochten, wußte ihm Strauß keinen Dank; denn sie waren doch immer nur ein Theil dessen, was er selbst schon längst ausgesprochen hatte. Um so antipathischer war ihm dagegen die Art, in der sich jener doch immer wieder bemühte, den offenen Bruch mit einem Standpunkt zu vermeiden, dessen absolute Unvereinbarkeit mit der Kritik sich für Strauß aus allen seinen theologischen Untersuchungen unbedingt ergeben hatte. Er wußte darin nur eine falsche Vermittlung, nur eine Halbheit zu sehen, der sein innerstes Wesen widerstrebte; einen Versuch, das Verhältniß der Wissenschaft zum Kirchenglauben, auf das seine eigenen Arbeiten ein so grelles Licht geworfen hatten, auf's neue zu verdunkeln, das, was er scharf und für immer unterschieden wissen wollte, wieder ineinanderzumengen. Mit dem Widerwillen gegen die Sache verband sich aber in diesem Fall der gegen die Person: der alte Groll über die Kränkung eines seiner nächsten Freunde, die er Schenkel nie verziehen hat. Und eben diesen Mann und sein Buch sollte er nun alle Augenblicke, bald von Bewunderern bald von Gegnern mit sich und seinem Werke auf Eine Linie gestellt sehen; während einige von Schenkels Freunden, um ihn gegen diese compromittirende Vergleichung zu schützen, sich in einem höchst ungeeigneten

Ton über Strauß äußerten, und ein Redner in einer öffentlichen Versammlung die unglückliche Inspiration hatte, an den Züricher Putsch vom Jahr 1839 zu erinnern, und zu zeigen, daß das, was Strauß gegenüber damals ganz in der Ordnung gewesen sei, auf Schenkel angewendet, das schreiendste Unrecht wäre. Das hatte gerade noch gefehlt, um das Gefäß, das vorher schon bis an den Rand voll war, zum Ueberlaufen zu bringen. Strauß schrieb in Berlin, wo er sich eben aufhielt, den Zeitungsartikel, den er später seiner Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu beifügte (vgl. Liter. Denkw. I, 58); und als der Angegriffene darauf replicirte, folgte die Streitschrift, die ebenso meisterhaft in Form und Behandlung, als schonungslos in ihrem Inhalt ist. Fast nur wie eine Folie dazu nimmt sich die zweite Hälfte des Schriftchens, die Auseinandersetzung mit Hengstenberg aus; denn so scharf auch und mit so großer wissenschaftlicher Ueberlegenheit diesem Theologen die Bodenlosigkeit seiner apologetischen Flunkereien vorgehalten wird, so wird mit ihm doch im ganzen viel ruhiger verhandelt, als mit dem, welcher dem Verfasser des Lebens Jesu in seinen Ansichten weit näher stand. Die ganzen Gegner sind Strauß lieber, als die halben Freunde; wenn Hengstenberg schlechte Ausflüchte braucht, findet er dieß im Grunde ganz in der Ordnung: es ist weniger seine Schuld, als sein Schicksal: ein verlorener Posten, wie der seinige, läßt sich nicht anders vertheidigen, und wer einmal das credo quia absurdum auf seine Fahne geschrieben hat, der ist nicht zu schelten, wenn er seinem Grundsatz treu bleibt. Wer ihm dagegen die eine Hand bietet, von dem kann es der Mann der unerbittlichen wissenschaftlichen Consequenz nicht ertragen, wenn er ihn zugleich mit der anderen von sich abwehrt. Strauß selbst findet a. a. O., daß er die Halben und die Ganzen mit einem innern Trieb und Glück geschrieben habe, wie lange nichts anderes, ja er nennt sie (I, 62) das Beste, was er überhaupt im polemischen Fache geschrieben habe.

Aus einer anderen Stimmung entsprang die Schrift über

Reimarus. Ihr Verfasser selbst sagt uns im Vorwort, daß sich mit dem geschichtlichen Interesse für diesen Mann und für sein Werk die Freude an seinem Charakter verband, um ihn zu einer Monographie über denselben zu bestimmen; und auch in seiner Darstellung selbst läßt sich dieses Motiv nicht verkennen. Einen ebenso sorgfältigen und klaren Bericht hätte Strauß über den Inhalt seines Werkes auch dann geben können, wenn Reimarus selbst ihm weniger sympathisch gewesen wäre; aber dieses feine innerliche Verständniß des Mannes, seiner Anschauungen und seiner Motive war ihm nur deßhalb möglich, weil er sich ihm an Geist und Empfindungsweise verwandt fand. Ebenso aber freilich das treffende und unparteiische Urtheil über Reimarus' Ansichten und kritischen Standpunkt nur deßhalb, weil er jenen ganzen Fortschritt über ihn hinaus vollzogen hatte, den das Leben Jesu im Vergleich mit der „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" bezeichnet. Strauß hatte schon damals, als er sein erstes Leben Jesu schrieb, ein tieferes Interesse für seinen bedeutendsten Vorgänger im 18. Jahrhundert gewonnen. Als er siebenundzwanzig Jahre später zu dieser Arbeit zurückkehrte, entschloß er sich, ihm die Monographie zu widmen, für die wir ihm um so dankbarer sein werden, da von dem Werk, auf welches sie sich bezieht, nur einzelne Abschnitte gedruckt sind. Wie nun diese Schrift aus den Vorarbeiten für das Leben Jesu als Nebenprodukt hervorging, so ist auch der Standpunkt, aus dem sie Reimarus beurtheilt, der des Lebens Jesu; ebendeßhalb aber fällt auch auf dieses durch die Parallele mit dem alten Reimarus, welche Strauß selbst an den Hauptpunkten zu ziehen nicht versäumt hat, ein weiteres Licht.

Im übrigen hat sich dieser über Anlaß, Zweck und Entstehung seiner Schrift im Vorwort zur Genüge ausgesprochen.

Berlin, 29. Juli 1877.

E. Zeller.

Der

Christus des Glaubens

und der

Jesus der Geschichte.

Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu.

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.

Virgil.

Vorwort.

In meiner neuen Bearbeitung des Lebens Jesu bin ich an verschiedenen Punkten den Ansichten Schleiermacher's scharf entgegengetreten. Ich that dies auf den Grund von Nachschriften seiner Vorlesungen über das Leben Jesu, die ich in früherer Zeit vor mir gehabt und ausgezogen hatte. Unterdessen sind nun diese Vorlesungen so, wie Schleiermacher sie in einem der letzten Jahre seines Lebens gehalten hat, im Druck erschienen. Da kann es kaum fehlen, daß Diejenigen, denen meine Urtheile anstößig gewesen sind, sagen werden, mit ungedruckten Heften zu kämpfen, sei leicht, wo man übergehen könne, was man nicht zu widerlegen wisse; mit der gedruckten Vorlesung fertig zu werden, dürfte mir schwerer geworden sein. Ob dergleichen Aeußerungen öffentlich gefallen sind, ist mir unbekannt; aber ich nehme die Ausforderung an, ehe ich sie empfangen habe, weil es mir ohnehin Bedürfniß ist, mit dem Schleiermacher'schen Werke mich auseinanderzusetzen, und weil ich hoffen darf, bei dieser Gelegenheit zugleich manche Punkte in meinem eigenen Buch über denselben Gegenstand noch deutlicher zu machen.

Die deutsche Theologie steht immer noch — oder eigentlich erst jetzt recht — an Schleiermacher. Er war, wie alle bedeutenden Geister, der Zeit voran; nun erst, ein Menschenalter nach seinem Tode, ist sie ihm einigermaßen nachgekommen. Nämlich nachgekommen, wie die Massen einem großen Individuum nachkommen können: so, daß sich in ihrem stumpfern Sinn die Umrisse seiner Ansichten im Groben wiederholen. Mit Schleiermacher's Theologie steht es heute genau so, wie es vor sechszig Jahren mit der Kantischen Philosophie stand. Während die eigentliche Wissenschaft bereits in Fichte und Schelling dazu fortgeschritten war, das durch Kant aufgestellte Prinzip zu vertiefen und weiterzubilden, hatte das Kantische Philosophiren sich in die Breite ausgedehnt, war in das allgemeine Bewußtsein übergegangen, zur Durchschnittsweisheit des Zeitalters geworden. Ebenso stehen jetzt alle diejenigen Theologen, die nicht in stumpfsinniger Reaction erstarrt, oder zum Standpunkte der freien Wissenschaft vorgedrungen sind, mithin die bei Weitem überwiegende Mehrheit der theologischen Welt, mit allerhand Abweichungen vielleicht, aber im Wesentlichen doch auf einem Standpunkte, den man nur als den

Schleiermacher'schen bezeichnen kann. Selbst Consistorien hört man heut zu Tage aus diesem Standpunkte heraus reden: gewiß der sicherste Beweis, daß es ein überschrittener ist.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hat eigentlich nur ein einziges Dogma: das von der Person Christi. Nimmt man dieses hinweg, so bleiben zwar in den Lehren von Gott und der Welt noch höchst werthvolle philosophische, und durchweg in der Auflösung der kirchlichen Lehrbestimmungen unschätzbare kritische Ausführungen; aber das eigentlich Positive des Werkes liegt nur in dem, was es über die Person Christi aufstellt. Schleiermacher's Christologie ist ein letzter Versuch, den kirchlichen Christus dem Geiste der modernen Welt annehmlich zu machen. Daß Christus, wie die heutige Verstandesbildung es verlangt, ein Mensch im vollen Sinne des Wortes, und doch, wie die überlieferte Frömmigkeit es wünscht, der göttliche Erlöser, der Gegenstand unseres Glaubens und unseres Kultus für alle Zeiten sein könne, das ist, obwohl sich von jener wahren Menschlichkeit wie von dieser wirklichen Göttlichkeit jeder seine eigenen Begriffe macht, durch Schleiermacher zum Zeitvorurtheil geworden.

Ob die Voraussetzung haltbar ist, muß sich zeigen, wenn die evangelischen Nachrichten über Jesus der Reihe nach einer Prüfung unterworfen werden. Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu ist die Probe des Dogma von der Person Christi. Daß dieses Dogma in seiner kirchlichen Fassung die Probe schlecht bestanden hat, ist bekannt. Von dem Dogma in Schleiermacher's Fassung habe ich das Gleiche behauptet: hier liefere ich den Beweis im Einzelnen nach. Schleiermacher's Christus ist so wenig als der Christus der Kirche ein wirklicher Mensch; bei einer wahrhaft kritischen Behandlung der Evangelien kommt man so wenig auf den Schleiermacher'schen als auf den kirchlichen Christus. Der hauptsächlich auf Schleiermacher's Ausführungen sich stützende Wahn, Jesus könne ein Mensch im vollen Sinne gewesen sein, und doch als Einziger über der ganzen Menschheit stehen, ist die Kette, welche den Hafen der christlichen Theologie gegen die offene See der vernünftigen Wissenschaft noch absperrt: diese Kette zu sprengen, hat auch die gegenwärtige, wie von jeher alle meine theologischen Schriften zum Zwecke.

Berlin, im Januar 1865. Der Verfasser.

Einleitung.

Unter den von Schleiermacher gehaltenen Vorlesungen ist bei seinen Lebzeiten die über das Leben Jesu schon deswegen besonders berühmt gewesen, weil sie in dem Kreise akademischer Vorträge eine Neuigkeit war. Daß gleichwohl nach seinem Tode, während seine übrigen wichtigeren Vorlesungen der Reihe nach von seinen Schülern herausgegeben wurden, gerade sie volle dreißig Jahre ungedruckt blieb, mußte Befremden erregen. Ihr jetziger Herausgeber erklärt es daraus, daß über das Leben Jesu in Schleiermacher's Nachlasse sich wenig Schriftliches vorgefunden und daher der Zweifel gewaltet habe, ob mit so unzulänglichem Material ein des Schleiermacher'schen Namens würdiges Ganze herzustellen sei. Allein in dieser Art war auch das Material zu andern Vorlesungen unzulänglich und wäre ohne Ergänzung aus den Nachschriften der Zuhörer nicht zu brauchen gewesen; solcher Nachschriften aber lagen, wie der Herausgeber selbst bezeugt, gerade von dem Leben Jesu sehr tüchtige und ausführliche vor. Kaum konnte man daher umhin, zu solcher Zurückhaltung einen andern Grund zu suchen, und da bot sich, wenn man an den Fall mit den Briefen über die Lucinde sich erinnerte, die Vermuthung dar, es möge sich auch hier um etwas gehandelt haben, was die Pietät der Schüler lieber verbergen als aufdecken wollte.

Jetzt kann ich es ja wohl sagen, ohne den Vorwurf der Ruhmredigkeit und fast auch ohne Widerspruch befürchten zu müssen: wäre nicht im Jahre nach Schleiermacher's Tode mein Leben Jesu herausgekommen, so würde das seinige nicht so lange im Versteck gehalten worden sein. Bis zu diesem Zeitpunkte wäre es von der theologischen Welt wie ein Heiland empfangen worden; aber für die Wunden, die jenes Werk der bisherigen Theologie schlug, hatte das Schleiermacher'sche weder Heilkraut noch Verband, ja es zeigte seinen Urheber vielfach mitschuldig an dem Unheil, das, von ihm tropfenweise eingelassen, jetzt, seiner Vor-

sichtsmaßregeln spottend, in Strömen hereingebrochen war. Er hatte eine Mittelstellung zwischen Glauben und Wissenschaft einhalten wollen; aber jenem Werke gegenüber galt zunächst nur noch ein entschiedenes Entweder — Oder, und die abermalige Vermittlung, die natürlich nicht ausblieb, war doch der neuen Erscheinung gegenüber erst neu zu bilden und zu begründen. Jetzt hat sie sich gebildet und sich des kirchlichen und theologischen Gebiets beinahe in seiner ganzen Breite bemächtigt: jetzt mochte es nicht mehr schaden, das Werk des berühmten Vorgängers aus der langen Verborgenheit hervorzuholen. Von seinen starken Seiten konnte man hoffen, Nutzen zu ziehen, an seinen Schwächen aber das Bewußtsein zu beleben, wie man es seit des Verfassers Tode in Begründung und Vertheidigung des Glaubens und der eigenen Stellung so herrlich weit gebracht habe.

So können sich denn, da Schleiermacher's Leben Jesu endlich im Drucke vor uns liegt, zunächst alle theologischen Parteien in aufrichtiger Freude darum versammeln. Das Erscheinen eines Werkes von Schleiermacher wird allemal eine Bereicherung der Literatur sein; was einem Geiste wie der seinige entsprungen ist kann nicht anders, als weit umher erleuchtend und belebend auf die Geister wirken. Und an Werken dieser Art hat wahrhaftig unsere theologische Literatur dermalen keinen Ueberfluß. Wo die Lebenden zum größten Theile den Todten gleichen, ist es in der Ordnung, daß die Todten aufstehen und Zeugniß geben. So sehen wir aus den noch langehin unerschöpften Schachten von Baur's nachgelassenen Papieren Jahr um Jahr neue Schätze zu Tage gefördert [1]), denen gegenüber die Produkte der meisten lebenden Theologen wie Blei gegen Gold verblassen; so zeigt uns auch diese Schleiermacher'sche Vorlesung im Vergleich mit den Leistungen seiner Schüler auf's Neue, daß der große Theologe diesen wohl seinen Mantel, aber nicht seinen Geist hinterlassen hat.

Vorlesungen wie die Baur'schen konnten freilich schon darum

1) Zuletzt die Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie (Leipzig 1864), ein Buch, das die Ergebnisse vieljähriger mühsamer Untersuchungen in der bequemsten Form vor Augen legt, und dadurch sich besonders eignet, das wahre Wesen und die geschichtliche Entwicklung des Urchristenthums auch weiteren Kreisen verständlich zu machen.

nicht wohl lange ungedruckt bleiben, weil sie bereits so viel wie druckfertig vorlagen, mithin die Noth wegen des Materials, worüber die Herausgeber der Schleiermacher'schen so viel zu klagen hatten, hier gar nicht vorhanden war. Ja, wird man sagen, das mag jetzt den Herausgebern und Lesern zu Gute kommen, aber die Zuhörer hatten es zu entgelten, da Baur nicht wie Schleiermacher frei vortrug, sondern seine Hefte ablas. Gewiß ist es eine schöne Sache um einen freien Kathedervortrag; aber ich glaube, daß man einen solchen jetzt vielfach überschätzt. Unsrem Lehrer Baur fehlte er, es ist wahr, wie er denn in der Zeit, da dieser in die akademische Laufbahn trat, auf der Würtembergischen Landesuniversität etwas Unerhörtes war; aber ich wüßte nicht, daß seine Vorlesungen darum unsere Aufmerksamkeit weniger gespannt, unser Denken weniger in die Schule genommen, unsere Einbildungskraft schwächer erregt, unser Gemüth kälter gelassen hätten. Es kommt eben auch hiebei schließlich Alles auf die Persönlichkeit des Lehrers an. Der geist- und charaktervolle Mann wird auch den an das Heft gebundenen Vortrag zu beleben wissen, wie er die Hefte selbst schon mit Vergegenwärtigung seines Zuhörerkreises anlegen wird, während der Schwätzer ohne geschriebene Grundlage nur um so bodenloser schwatzen, der unklare Kopf nur um so zielloser sich und die Zuhörer im Kreise führen wird.

Schleiermacher trug bekanntlich frei, höchstens nach ganz summarischen Entwürfen, vor, wie er auch seine Predigten, nach einiger vorgängigen Meditation, auf der Kanzel frei zu produciren pflegte. Die Zahl seiner Zuhörer in Kirche und Hörsaal, die tiefe und nachhaltige Anregung, die sie von ihm erfuhren, das unauslöschliche Andenken, das sie seinen Vorträgen bewahren, sind ebensoviele Beweise, daß er hierin Außerordentliches geleistet hat. Aber man mußte sich an seine Manier erst gewöhnen. Was mich betrifft, so hatte ich allerdings, als ich nach Beendigung meiner Universitätsstudien von Tübingen nach Berlin kam, von einem freien Vortrag überhaupt noch keine Erfahrung. Dafür aber war ich durch genaue Kenntniß von Schleiermacher's Schriften und durch philosophische Studien mehr als seine gewöhnlichen Zuhörer auf seine Vorlesungen vorbereitet. Dennoch wurde es mir nicht leicht, mich in seine Art zu finden, und eigentlich befriedigt hat er mich nach halbjähriger Probe auf der Kanzel mehr als auf

dem Katheder. Die allgemeinen Mängel, die mehr oder minder jedem freien Vortrag anhaften, und die man die stylistischen im weiteren Sinne nennen könnte, waren seinen Kanzel- und Kathedervorträgen gemein und wurden durch die Lebendigkeit seiner mündlichen Rede mehr als gutgemacht. Der besondere Mangel seiner Kathedervorträge lag in eben dem Punkte, worin zugleich ihr Vorzug lag, nämlich darin, daß seine Methode dabei ausschließlich die dialektische war.

An sich, was kann für den Zuhörer lehrreicher sein, als wenn ihm der Lehrer Nichts in Form einer todten Notiz, sondern Alles als Problem vorlegt, dessen Lösung sie nun gemeinschaftlich suchen gehen? wenn er ihm seine Gedanken nicht als fertige überliefert, sondern sie vor ihm werden, wachsen, sich verwickeln und entwickeln läßt? Lobt man nicht in wissenschaftlichen Schriften vor Allem die genetische Darstellung? Aber zwischen ihr und jener Vortragsweise ist noch ein wesentlicher Unterschied. Die genetische Darstellung geht von dem schon gewordenen Gedankenganzen aus und stellt dieses in seinem Werden dar, aber nicht, wie es wirklich geworden ist, wobei es ohne allerhand Zufälligkeiten und Unregelmäßigkeiten nie abgeht, sondern so, wie es eigentlich hätte werden sollen: die genetische Darstellung ist, wie jede künstlerische oder wissenschaftliche, eine ideale. In ihr ist Schleiermacher in seinen von ihm selbst herausgegebenen Schriften ein unübertroffener Meister, und eben auf dieser Eigenschaft beruht das unvergleichlich Anregende und Lehrreiche, was wir an ihnen kennen. Sprach er hingegen vom Katheder, so hatte er freilich die allgemeinen Ergebnisse auch schon fertig und die Gedankengänge, mittelst deren er zu denselben gelangt war, für sich schon oft durchlaufen; aber nun sollten diese Gedankenreihen, die er in der Muße des Studirzimmers gesponnen hatte und bei ruhiger, schriftlicher Ausarbeitung in aller idealen Regelmäßigkeit dargestellt haben würde, in rascher, mündlicher Improvisation neu hervorgebracht werden. Daß hiebei der Zufall seine Rolle spielte, die fein gesponnenen Fäden sich bisweilen verwirrten, die verwirrten abgerissen wurden, die ganze Darstellung keineswegs das Gepräge der Ordnung und Regelmäßigkeit, sondern stellenweise sogar das der Zerfahrenheit oder Verworrenheit trug, liegt in der Natur der Sache. In Betreff des Predigens gibt Schleiermacher selbst

einmal[1]) den Rath, der Redner von ruhigerem Naturell möge, ohne den Buchstaben bestimmt ausgearbeitet und in's Gedächtniß gefaßt zu haben, die Kanzel besteigen, der beweglichere dagegen sich lieber von Anfang an das vorher geschriebene Wort binden, um so zu der Ruhe und Mäßigung zu gelangen, welche dem Zuhörer das klare Auffassen erleichtert. Schleiermacher stand seiner Natur nach entschieden auf der Seite der höchsten Lebendigkeit und quecksilberartigen Beweglichkeit; auf der Kanzel hatte diese in dem Gefühlston, der doch immer eine gewisse Getragenheit mit sich bringt, ein Gegengewicht; auf dem Katheder fiel dieses hinweg, und da überließ er sich einer Rastlosigkeit im Aufnehmen und Wiederfallenlassen der Probleme, im Anfassen einer Sache bald von der, bald von jener Seite, die dem Zuhörer Schwindel erregen konnte, wenn nicht die lebendige, stets treffende und anschauliche Rede des gegenwärtigen Lehrers ihn an der Hand gehalten und auch über die Klüfte der Darstellung hülfreich mit hinübergerissen hätte.

Nun aber denke man sich die Aufgabe, einen solchen Vortrag schriftlich festzuhalten. Sie gleicht der, einen Tänzer in voller Bewegung zu photographiren. Es handelt sich nicht allein um die Schwierigkeiten, die etwa der schnelle Vortrag beim Nachschreiben verursacht, sondern selbst den geübtesten Stenographen und eine wortgetreue Aufzeichnung vorausgesetzt, bleibt die Sache dieselbe. Schleiermacher wußte wohl, warum er bei der Zurichtung seiner Predigten für den Druck die ihm gelieferten Nachschriften durchaus umarbeitete. Wenigstens einer Bearbeitung wird es bei Vorlesungen, die in der Hauptsache aus Nachschriften herausgegeben werden sollen, immer bedürfen. Freilich ist dies eine delicate Arbeit und fordert eine geschickte Hand und einen mit dem Urheber wie mit dem Gegenstande der Vorlesung vertrauten Mann. Auch Hegel's Vorlesungen sind bekanntlich von seinen Schülern herausgegeben worden. Die Schwierigkeiten waren auch hiebei nicht gering: die spärlichen eigenen Aufzeichnungen des Philosophen, auf dem Katheder von ihm frei ausgeführt, bedurften durchweg der Ergänzung aus den Nachschriften der Zuhörer, und obwohl Hegel an nichts weniger als an allzugroßer Raschheit und Be-

---

1) Predigten, erste Sammlung, Nachschrift zu der Zueignung.

weglichkeit litt, sein Fehler im Gegentheil Schwerfälligkeit und stockende Unbehülflichkeit war, so gab dies doch dem Herausgeber, wollte er seiner Aufgabe genügen, kaum weniger zu thun. Die Aufgabe eines Herausgebers von Vorlesungen kann ja keine andere sein, als die, einen Text zu liefern, der im Lesen wenigstens annähernd die Belehrung und Befriedigung gewähre, die der mündliche Vortrag beim Anhören gewährt hatte. Das heißt nicht, daß die Vorlesung ein Buch werden, ihre Eigenthümlichkeit als ursprünglich mündlicher Vortrag verlieren solle; nur diejenigen Mängel eines solchen, die eben nur durch die lebendige Gegenwart des Lehrers erträglich werden, soll der Herausgeber so weit zu beseitigen suchen, als sie beim Lesen dem Verständniß und Genusse hinderlich sind. Er wird also neben den Verbesserungen, die er der mangelhaften Nachschrift zu leisten hat, auch dem Redenden selbst nachhelfen, dem Schwerfälligen nicht blos ohnehin im Ausdruck, sondern auch, wo die Gedankenglieder nicht ganz zur Entfaltung gekommen sind, dazu, sie herauszuwickeln; den allzu Raschen und Springenden aber wird er anhalten, seine Gedankenfäden, wo sie durcheinander laufen, entwirren, wo sie abgerissen sind, zusammenknüpfen, und in dem forteilenden Flusse der Untersuchung feste Punkte unterscheidbar zu machen sich bemühen. Dieser Aufgabe hat, was die Hegel'schen Vorlesungen betrifft, nach allgemeinem Urtheile nur ein einziger unter den Herausgebern genügt, und zwar derjenige, der dabei am freisten zu Werke gegangen ist: Hotho, der Herausgeber der Hegel'schen Aesthetik. Er hat dem Lehrer in jeder Art nachgeholfen, nicht blos seiner Moseszunge, sondern auch seinem schwergebärenden Denken und im Einzelnen hin und wieder mangelhaften Wissen; aber er hat es gethan mit solchem Eingehen in den Sinn des Meisters und mit so feinem Takte, daß man durchaus sagen muß: ja, so und nicht anders hat es Hegel gemeint, wenn er es auch nicht ganz so herausgebracht haben mag. Und bei alledem hat Hotho doch auch die Ausdrucksweise Hegel's in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit vortrefflich zu bewahren gewußt.

Wie ich nun zuerst im Laufe des vorigen Jahres vernahm, daß Schleiermacher's Vorlesungen über das Leben Jesu von Herrn Rütenik zur Herausgabe vorbereitet werden, machte ich mir gleich Gedanken. Herr Rütenik hatte vor vielen Jahren ein

Büchlein geschrieben, worin die christliche Lehre nach Schleiermacherscher Auffassung katechetisch bearbeitet war [1]). Was war mir die Existenz dieses Büchleins ein Trost gewesen, als ich vor vierunddreißig Jahren nach Ablauf meiner Universitätszeit mitten aus dem Studium von Schleiermacher's Glaubenslehre und Hegel's Phänomenologie heraus als Vicar auf's Land verschickt wurde, unter Anderem auch der Dorfjugend christlichen Religionsunterricht zu ertheilen. Die Kluft war groß, die ich zu überspringen hatte; aber Herr Rütenik sollte mir hinüberhelfen. Er sollte mir zeigen, wie Schleiermacher's Lehre volksverständlich gemacht, die Goldbarren seiner Religionsanschauung für den Kleinverkehr des Lebens legirt und ausgemünzt werden müssen. Aber Herr Rütenik zeigte mir das nicht. Sein katechetisches Handbuch trug die steifste Waffenrüstung der Schleiermacher'schen Systematik, es klapperte von Formeln, vor denen meine Bauernkinder davongelaufen sein würden. Ich konnte das Büchlein lediglich nicht brauchen und mußte mir selbst fortzuhelfen suchen, so gut ich konnte. Genau ebenso erging es mir ein paar Jahre später mit einem Hegel'schen Schüler. Da wollte ich in Tübingen ein Collegium über Logik in Hegel's Sinne lesen, die damals weder durch die seitdem herausgegebenen Vorlesungen des Philosophen, noch durch die Erörterungen einer dem Gegenstande gewachsenen Kritik zugänglich gemacht war. Aber sein Schüler Hinrichs hatte Grundlinien der Logik geschrieben. Wie begierig griff ich jetzt nach dieser Schrift, in der Hoffnung, sie werde mir in meinem Bestreben, das schwierige Werk des Meisters dem gemeinen Verständniß näher zu bringen, unter die Arme greifen. Aber das Büchlein von Hinrichs half mir den Studenten gegenüber gerade soviel, wie mir früher das von Rütenik bei den Bauernkindern geholfen hatte. Ging der Meister in Stahl gepanzert, so schien mir die Schrift des Schülers gar nur ein leerer Blechpanzer, ohne einen Leib darunter, zu sein. Beide so gleichartige Erfahrungen an Schülern sich entgegenstehender Meister gaben mir überhaupt gegen solche Altschüler ein Vorurtheil. Man sollte denken, sie müßten den Meister am besten verstehen; aber die Erfahrung

---

1) Der christliche Glaube, nach dem lutherischen Katechismus in katechetischen Vorträgen zusammenhängend dargestellt von C. A. Rütenik. 1829.

zeigt das Widerspiel. Wie ein neues Gedankensystem in der Regel zuerst in spröder, abstruser Form auftritt und in strenger Kunstsprache seinen eigenthümlichen Gehalt theils den Andern einzuprägen, theils sich selbst zum vollen Bewußtsein zu bringen sucht, so bleiben diejenigen Schüler, welche in dieser Anfangsperiode sich dem Meister angeschlossen haben, leicht in solchem Formalismus stecken und gewinnen selten die Fähigkeit, aus demselben zu concreterer Entwicklung des Systems herauszutreten. Von den Althegelianern ist dies allbekannt; daß es aber auch an Altschleiermacherianern in diesem Sinne nicht fehle, das sah ich an Herrn Rütenik. Und seine im vorigen Jahr geschriebene Vorrede zu dem Schleiermacher'schen Leben Jesu zeigt, daß er seit seinem Katechismusbüchlein in dieser Hinsicht nicht weiter gekommen, daß die Lehre des Meisters bei ihm noch heute in die engsten Lazarusbinden gewickelt ist, die sie an jeder lebendigen Bewegung hindern. Ein freies und befreiendes Verfahren mit dem ihm vorliegenden Vorlesungsmaterial, wie es an Hotho als Herausgeber der Hegel'schen Aesthetik zu rühmen ist, war demnach von ihm nicht zu erwarten.

Herr Rütenik spricht von Nachschriften aus „mindestens" fünf Semestern; so oft scheint also Schleiermacher (dem Herausgeber stand aber zu, dies bestimmt zu ermitteln) über das Leben Jesu gelesen zu haben; und wenn er es nun als eine unabsehbare und zuletzt doch vergebliche Arbeit abgelehnt hat, die Hefte aus allen diesen Jahrgängen ineinanderzuarbeiten, so hat er insofern nicht Unrecht, als bei Schleiermacher's Art, die Vorlesung jedesmal, wenn er sie wieder hielt, ganz frei zu reproduciren, die Umgestaltungen nicht blos des Einzelnen, sondern auch der Anlage im Großen so bedeutend waren, daß sich das nicht wohl Alles in Einen Context bringen ließ. Daß mithin der Herausgeber sich an die letzte Bearbeitung als an die nicht blos voraussetzlich, sondern in der That reifste gehalten hat, ist ganz in der Ordnung. Dabei hätte er aber, wenn er seiner Pflicht vollkommen genügen wollte, alle erheblichen Abweichungen der früheren Jahrgänge in Anmerkungen unter dem Text, oder, wenn es längere Ausführungen waren, in Nachträgen beibringen sollen, theils um einzelne Umbildungen in Schleiermacher's Ansichten und Urtheilen bemerklich zu machen, theils um in solchen Fällen, wo im letzten Jahr-

gang ein Gegenstand nur kurz berührt ist, der früher ausführlich behandelt worden war, diese Ausführung nicht verloren gehen zu lassen. Daß er diese Nachträge später in einem besonderen Supplementbande zu liefern gedenkt, macht die Sache schon unbequemer; doch er will ja in diesem Supplementbande noch etwas Anderes nachtragen, was schlechterdings in das jetzige Buch gehörte, ja woraus das jetzige Buch geradezu bestehen sollte.

Um den Vorlesungstext vom Sommer 1832 herzustellen, hat nämlich Herr Rütenik neben den kurzen Aufzeichnungen, die sich Schleiermacher für die einzelnen Stunden gemacht hatte (für die 12 letzten von 71 Stunden fehlen sie), wenn ich ihn recht verstehe, fünf Nachschriften von Zuhörern benutzt, worunter, wie er klagt, zwar eine ausführlichere, aber keine vollständige und wortgetreue sich befand. Und doch war eine solche vorhanden, im Besitz des Herrn Legationsraths Lancizolle, und Herr Rütenik findet es sehr „befriedigend", von ihr „demnächst für den beabsichtigten Supplementband einen hoffentlich ersprießlichen Gebrauch machen" zu können. Wir im Gegentheil finden es sehr unbefriedigend, daß dieser ersprießliche Gebrauch nicht schon für das uns jetzt vorliegende Buch gemacht, daß der Text der Schleiermacher'schen Vorlesung nicht, statt aus fünf mehr oder minder ungenauen und unvollständigen, aus Einer wortgetreuen Nachschrift hergestellt worden ist. In dreißig Jahren hätte man doch gewiß Zeit genug gehabt, der besten Handschrift auf die Spur zu kommen, und der „unermüdet nachforschende Freund" muß äußerst ungünstig situirt gewesen sein, wenn ihm zwar das Heft eines pommerschen Pastors aufgestoßen, das einer allbekannten Persönlichkeit in Berlin aber entgangen ist.

So stellt denn also der Herausgeber einer jeden Vorlesung den von Schleiermacher geschriebenen kurzen Entwurf für die Stunde voran und hierauf aus seinen fünf Heften den Text, so gut es gehen will, zusammen, während er hin und wieder eine Variante oder auch eine Conjectur als Anmerkung mittheilt. Daß er sich dabei nicht erlaubt, dem Vortrage Schleiermacher's selbst irgendwie nachzuhelfen, muß man insofern in der Ordnung finden, als er dazu wirklich nicht der Mann ist. Hätte er nur den Nachschreibern etwas mehr nachgeholfen und wenigstens die offenbaren Fehler ihrer Auffassung oder Aufzeichnung verbessert! Er mag

es oft gethan haben, ohne daß wir's wissen; aber noch viel zu oft hat er es auch unterlassen. Ich will nur wenige Beispiele aus vielen geben, die ich anführen könnte, und von denen sich ein Theil wohl noch im Verfolg meiner Beurtheilung finden wird. Die erste Vorlesung schließt Seite 7 mit den zwei Sätzen: „Aber dies werden wir nur in einer gewissen Approximation erreichen können; es ist ein Maximum, und selbst das größte Talent . . . wird sich nur innerhalb gewisser Grenzen eine Auflösung der Aufgabe zutrauen. Aber allerdings ist das ein Maximum, das wir nur innerhalb gewisser Grenzen feststellen können." Unmöglich können diese zwei Sätze, so wie sie dastehen, nach einander gesprochen worden sein, sondern es sind nur zwei verschiedene Auffassungen desselben Satzes von Schleiermacher, zwischen denen der Herausgeber zu wählen und nur die eine, bessere, zu geben hatte. S. 70 Z. 10 ff. lesen wir: „Die Erzählung des Lucas ignorirt diese Thatsache (die Flucht nach Aegypten), und man kann nicht glauben, daß der Verfasser der Erzählung die eigentliche erste Quelle der Erzählung im Lucas, jene Umstände sollte gewußt und doch verschwiegen haben." Hier ist eine Confusion in der Nachschrift unverkennbar, und es muß heißen: „Man kann nicht glauben, daß der Verfasser der Erzählung im Lucas die eigentliche erste Quelle der Erzählung im Matthäus, (nämlich) jene Umstände (der Flucht nach Aegypten) sollte gewußt und doch verschwiegen haben". Und gleich auf der folgenden Seite, Z. 7 ff., findet sich eine ganz ähnliche Verwirrung. Statt: „und diese Erzählungen hätten sich überall an die messianische Hoffnung angeknüpft", muß es dem Zusammenhang zufolge nothwendig heißen: „und das Subject dieser Erzählungen für den Messias genommen." S. 21 Z. 24 ist statt: „sein können" zu lesen: „sein könne", dann fehlt aber noch: „möglich sind". Mehr als einmal ist augenscheinlich die Negation ausgefallen oder in ein anderes Wort verwandelt. S. 110 Z. 17 soll Schleiermacher gesagt haben: „Nur daß wir nöthig haben, aus der Analogie heraus uns zu versteigen." Allein uns zu versteigen können wir niemals nöthig haben, und der Gedankengang gibt von selbst statt „nur" „ohne" an die Hand. S. 481 Z. 7 v. u. sagt Schleiermacher von dem Apostel Paulus, derselbe denke sich 1 Kor. 15 Christum in der Auferstehung so, daß zum Uebergang in den Zustand der Erhöhung

keine besondere Veränderung mehr mit ihm vorzugehen brauchte, und nun soll er weiter gesagt haben: „aber man kann nicht die Folgerung daraus ziehen, daß Paulus sich den Zustand Christi als einen wahrhaft menschlichen gedacht habe"; während er doch offenbar umgekehrt gesagt haben muß: „als keinen wahrhaft menschlichen". Doch auch wenn Herr Rütenik einmal einen solchen Fehler spürt und zu bessern sucht, trifft er es oft erst recht unglücklich. S. 510 sagt Schleiermacher, wer das Einzige der Erscheinung Christi nicht gelten lasse, für den entstehe die Aufgabe, seine Auferstehung wie seine sämmtlichen Wunder aus Naturgesetzen begreiflich zu machen, aber das laufe auf eine Erkünstelung und unkritische Hypothesen hinaus; „und das", fährt er Z. 12 fort, „ist eine Gewährleistung für die Erscheinungen Christi, welche ihn als ein höheres Wesen, ein ens sui generis darstellen" — nun schaltet der Herausgeber ein: „weshalb" — „auch alle Versuche, ihn auf untergeordnete Weise darzustellen, fehlschlagen, und daß dabei die Wahrheit der Thatsache verloren geht." Wo dieses „daß" herkommt, ist bei der von Herrn Rütenik festgestellten Lesart schlechterdings nicht zu begreifen, und eben dies hätte ihn aufmerksam machen sollen, daß weiter oben keineswegs ein „weshalb" einzuschalten, sondern statt des folgenden „auch" vielmehr „daß" zu lesen war. Der Beweis für die höhere Auffassung Christi, will Schleiermacher sagen, liege eben darin, daß alle Versuche, ihn niedriger zu fassen, auf Widersprüche führen. Doch ich darf in diesen Aufzählungen nicht weiter gehen; nur das will ich noch hinzufügen, wie ich mich nicht besinnen kann, daß Schleiermacher die Art gehabt hätte, im bedingten Vordersatz ohne Conjunction das Subject vor das Verbum zu stellen, also z. B. zu schreiben und zu sagen: „Wir wollen das anwenden . . . . so müssen wir sagen", oder: „Wir stellen uns die Aufgabe . . . . so müssen wir u. s. f.", wie dies der Herausgeber S. 90 Z. 6 v. u., S. 115 Z. 6 v. u., und ähnlich noch öfters, höchst störender Weise drucken läßt.

Schleiermacher's Stellung zu der Aufgabe.

Seine dogmatischen Voraussetzungen.

Wer das Leben eines Menschen zu schreiben unternimmt, der findet in der Regel über diesen eine landläufige Vorstellung vor, die er zunächst mehr oder weniger selbst auch theilt. Läßt er sich dann mit den Quellen, aus denen die Kenntniß von dem Leben seines Helden zu schöpfen ist, näher ein, so kann es kaum fehlen, daß jene gemeingeltende Vorstellung von demselben auf manchen Punkten eine Berichtigung, vielleicht gar das Gesammturtheil über ihn eine Umwandlung erfährt. Dieser Berichtigung gegenüber wird dem Biographen sein eigenes und der Menge bisheriges Urtheil fortan als ein Vorurtheil erscheinen, und er müßte entweder sehr in diesem befangen oder von sehr unlauteren Absichten geleitet sein, wenn er gegen die aus den Quellen hervorgehende Berichtigung gleichwohl sein Vorurtheil festhalten wollte.

Jesus gilt der gemeinen Vorstellung der Christenheit als der Gottmensch, als ein, unerachtet seiner menschlichen Erscheinung, von allen andern Menschen verschiedenes Wesen, in dessen ganzem Leben Kräfte wirksam gedacht werden, wie sie in keines andern Menschen Leben vorkommen. Macht sich nun Einer von dieser Vorstellung aus an eine Bearbeitung des Lebens Jesu und läßt sich zu diesem Zwecke mit den Quellen desselben näher ein, so wird der Fall ganz derselbe sein, wie so eben im Allgemeinen festgestellt worden, daß, wofern jene Vorstellung in den Quellen keine Bestätigung findet, er sie als Vorurtheil aufzugeben hätte. Oder sie könnte sich möglicherweise zwar in den Quellen gleichfalls finden, die Quellen zeigten sich aber als solche, die nicht mehr die reinen Thatsachen, sondern nur eine spätere Vorstellung wiedergeben: so hätte er diese Vorstellung der Quellen gleichfalls

bei Seite zu setzen und unbeirrt durch dieselbe dem ursprünglichen Thatbestande nachzuforschen.

Wie stellt sich nun Schleiermacher zu dieser Forderung, die wir, wie an jeden, so auch an den Biographen Jesu richten müssen? Er fragt selbst in der Einleitung (S. 19 ff.), ob man bei der Darstellung des Lebens Jesu geradezu vom Glauben ausgehen dürfe? und er verneint dies nicht blos von dem Glauben an die Schrift und ihre Eingebung durch den heiligen Geist, sondern auch von dem Glauben an Christum selbst. Wollten wir diesen Glauben schon voraussetzen, urtheilt er, so könnten wir die Aufgabe nicht auf rein geschichtliche Weise lösen, und die Darstellung, die wir von jener Voraussetzung aus zu Stande brächten, hätte nur für Diejenigen Werth, die im Glauben an Christum mit uns einig sind. „Wir müssen vielmehr", erklärt er (S. 20 ff.), „bei der Lösung unserer Aufgabe ebenso zu Werke gehen, wie bei der Lösung jeder ähnlichen in Betreff eines Menschen, der gar nicht in irgend einer Hinsicht Gegenstand des Glaubens für uns ist." Das lautet nun ganz so, als stellte sich Schleiermacher in der Bearbeitung des Lebens Jesu auf den Standpunkt der reinen, voraussetzungslosen Wissenschaft.

Aber, fragt er nun weiter, dürfen wir uns denn wirklich auf diesen Standpunkt einlassen? Dürfen wir es dahingestellt sein lassen, ob das Ergebniß unserer Untersuchungen unsern Glauben befestigen oder aufheben wird? „Wollen wir den wissenschaftlichen Standpunkt behaupten", antwortet er (S. 24), „so dürfen wir die Untersuchung nicht scheuen; wollen wir aber Theologen bleiben, so muß die wissenschaftliche Richtung und der christliche Glaube sich vertragen." Das Letztere darf jedoch, wie wir einer spätern Stelle (S. 282) entnehmen können, nicht zum Voraus als entschieden angenommen werden, sondern wir müssen es immer wieder darauf ankommen lassen, ob es sich in der Untersuchung bestätigen wird: bestätigt es sich, so ist es gut, da bleiben wir Theologen; wo nicht, „so tritt die Wahl ein" zwischen unwissenschaftlichem Glauben und ungläubiger Wissenschaft.

Allein mit diesem Daraufankommenlassen ist es, näher angesehen, nur Schein: für Schleiermacher war es von allem Anfang an entschieden, daß Wissenschaft und christlicher Glaube sich nicht widersprechen können, nicht widersprechen dürfen. „Meine Philo-

sophie", schrieb er im Jahre 1819 an Jacobi [1]), „und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen; aber eben deshalb wollen beide auch niemals fertig sein, und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig an einander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert." Es giebt wenig Aussprüche von Schleiermacher, die so auf den Grund seines Wesens sehen lassen. Die Wissenschaft in ihm stimmt am Glauben, d. h. sie sucht seine Sätze auf eine unbestimmtere Fassung zurückzuführen, mit der sie hofft, sich vertragen zu können; und ebenso stimmt der Glaube an der Wissenschaft, indem er sie veranlaßt, ihren Formeln eine Weite zu geben, die seinen frommen Anliegen Unterkunft verspricht. Sobald einmal feststeht, daß der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissenschaft schlechterdings nicht zum Ausbruch kommen darf, so kann man bei einem so scharfsinnigen Manne wie Schleiermacher versichert sein, daß es ihm an Auskünften nicht fehlen wird, denselben sogar vor dem eigenen Bewußtsein zu verdecken.

Der christliche Glaube, sagt Schleiermacher (S. 24), wie er in der Kirche geltend geworden ist, macht einen Unterschied zwischen Christo und allen andern Menschen, während er ihn doch zugleich als wahren und wirklichen Menschen betrachtet. Dieser Satz von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist von jeher von zwei entgegengesetzten Seiten aus gefährdet gewesen. Einerseits von dem wissenschaftlichen, und sofern Christus Vorbild für uns sein soll, auch praktischen Bedürfniß aus, ihn vollkommen menschlich aufzufassen; andererseits von dem Interesse des Glaubens aus, Göttliches im vollen Sinn in ihm vorauszusetzen. Die einseitige Betonung des ersteren Bedürfnisses führt zur nazoräischen oder ebionitischen, die des letztern zur doketischen Ansicht von Christo, zwei Extremen, die wir gleichermaßen vermeiden müssen. Unter der letztern verstand man zwar ursprünglich nur den Wahn gewisser Gnostiker, die den Leib Christi für einen bloßen Scheinleib hielten; aber Schleiermacher gebraucht den Ausdruck im weiteren Sinne von jeder Ansicht von Christo, die neben dem Göttlichen in ihm das Menschliche nicht zu seinem vollen Rechte kommen läßt, und insofern stellt er auch die kirch-

1) Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. II. Bd. S. 343.

liche Lehre von den beiden Naturen in Christo auf diese Seite, da auch bei ihr von einem wahrhaft menschlichen Leben Christi nicht die Rede sein könne. Andererseits ist ebenso noch ein Unterschied zwischen der Ansicht der alten Nazaräer, die als Juden an Offenbarung und Wunder glaubten und sie auch Jesu als dem größten Propheten zugestanden, nur daß sie ihn nicht als übermenschliches Wesen gelten ließen, und der der heutigen Neologen, die an das Göttliche in Christo nicht glauben, weil sie überhaupt nicht annehmen, daß ein Einzelwesen der menschlichen Gattung sich von allen andern Einzelwesen derselben Gattung anders als durch verschiedene Mischung der gemeinsamen menschlichen Kräfte und Fähigkeiten unterscheiden, daß „im Gebiete der Natur sich etwas über die Natur hinaus ereignen könne.“ (S. 25.) Von diesen beiden entgegengesetzten Ansichten nun wird die letztere, die ebionitisch-neoterische, die das Wunderbare läugnet, die Darstellung des Lebens Jesu erleichtern, „weil er dadurch ganz auf dieselbe Linie tritt, wie alle gewöhnlichen Menschen“; andererseits aber hebt sie die specifische Dignität Christi auf, „es bleibt dann kein verständiger Grund mehr übrig, ihn irgendwie zu einem Gegenstande des Glaubens, zu einem Centralpunkte der Welt zu machen.“ (S. 32. 87.) Die doketische Ansicht hingegen „thut zwar dem Glauben keinen Schaden, da ja der Glaube an die Erlösung auf der Voraussetzung des Göttlichen in Christo ruht; aber die Aufgabe, eine wirkliche Anschauung von dem Leben, von dem menschlichen Dasein und Wirken Christi zu gestalten, ist dabei unauflöslich“, und sofern er auch nicht Vorbild sein kann, wenn er nicht im vollen Sinne Mensch war, so ist doch auch der Glaube dabei interessirt, eine solche Vorstellung abzuwehren. (S. 32.)

„Wenn ich nun aber sagen soll“, gesteht hier Schleiermacher, „was mir leichter scheint“, von dem natürlichen Boden der neoterischen Ansicht aus „doch dahin zu kommen, Christo eine specifische Dignität zuzuschreiben, oder, von jener symbolischen Formel einer Duplicität der Naturen ausgehend, zu einer menschlichen Anschauung von dem Leben Christi zu gelangen, so will ich lieber das Erste unternehmen als das Zweite“ (S. 89 ff.). Eine göttliche Natur wird immer die menschliche, die mit ihr zusammen Eine Person ausmachen soll, zum bloßen Schein heruntersetzen; dagegen ist die menschliche Natur eines Seins des Göttlichen

in ihr ja wohl fähig, wenn dieses Göttliche nur nicht als Natur, mit einem eigenen Wissen, Wollen u. s. f. neben dem menschlichen vorgestellt wird.

Hier macht Schleiermacher eine Hülfsdigression auf das Gebiet eines andern Dogma, der Lehre von der Kirche. (S. 29 ff. 103 ff.) „Für die christliche Kirche ist der heilige Geist dasselbe, was das Göttliche in Christo für das einzelne Leben", und dennoch finden wir dort die rein menschliche und geschichtliche Auffassung dessen, was in der Kirche sich ereignet, durch das in ihr als wirkend vorausgesetzte Göttliche nicht gefährdet. Warum kann denn nun hier, in der Kirche, ein Göttliches gesetzt werden, ohne den Zusammenhang des Menschlichen aufzuheben? Deswegen, „weil das Göttliche dabei gedacht wird nicht unter der Form eines wirklichen bestimmten Bewußtseins, sondern nur als dem gesammten Bewußtsein zum Grunde liegend, nur als die im Innersten treibende Kraft", wogegen wir „alles äußerlich Hervortretende rein menschlich verstehen." Denken wir uns das Göttliche in Christo nach dieser Analogie, so denken wir es uns nicht mehr persönlich, nicht mehr als ein mit dem menschlichen vereinigtes göttliches Wesen, sondern nur noch als einen auf jenes wirkenden Impuls, d. h. als eine Steigerung seiner natürlichen Kräfte, im Besondern seines Gottesbewußtseins, das wir in ihm als schlechthin kräftiges, ausschließlich alle Lebensmomente bestimmendes setzen. Diese „stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins" in Christo hat Schleiermacher bekanntlich auch „ein eigentliches Sein Gottes in ihm" genannt [1]); aber schon daß er es ein eigentliches nennt, zeigt, wie er wohl fühlt, daß es vielmehr nur ein uneigentliches ist. Man darf nur darauf merken, wie er dieses Sein Gottes in Christo näher erklärt. Ein Sein Gottes, sagt er, gebe es eigentlich in einem einzelnen Ding nur mit allen andern einzelnen Dingen zusammen, d. h. in der Welt. Von einem einzelnen Ding für sich könne ein Sein Gottes in demselben nur in sofern ausgesagt werden, als es durch lebendige Empfänglichkeit vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentire. Dies sei aber weder bei einem bewußtlosen, noch bei einem bewußten aber nicht intelligenten, sondern nur bei einem

1) Glaubenslehre, II. S. 94.

vernünftigen Einzelwesen der Fall, und zwar in seinem Gottesbewußtsein, aber auch in diesem nur da, wo es rein und schlechthin kräftig erscheine, und dies wiederum sei nur bei Christo der Fall gewesen. Das ist nichts Anderes als Spinoza's aeterna Dei sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit [1]), wo schon der Stufengang zeigt, daß es sich hier von blos relativen Größen und etwas ganz Anderem als der kirchlichen Vorstellung von Christus handelt.

Hat sich nun in der Verzichtleistung auf ein persönliches Göttliche in Christo der Glaube seinerseits von der Wissenschaft „stimmen" lassen, so wird dafür auch diese nicht umhin können, dem Glauben eine Concession zu machen; wobei sie nur auf ihrer Hut sein mag, daß sie nicht, wie bei Verträgen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt für die letztere Seite herkömmlich, übervortheilt werde. Der Punkt ist schon angegeben, worin diese Concession der Wissenschaft an den Glauben besteht: in der Anerkennung nämlich, daß in Christo, seiner vollständigen Menschheit unbeschadet, ganz anders als in allen übrigen Menschen das Gottesbewußtsein in jedem Augenblicke seines Lebens das schlechthin Bestimmende, das sinnliche Bewußtsein durchaus das widerstandslos Beherrschte gewesen sein soll. Sehen wir von hier aus auf die Parallele zurück, durch welche Schleiermacher zu seiner Auffassung des Göttlichen in Christo sich den Weg gebahnt hatte, so zeigt sich, daß sie hinterher alsbald wieder aufgehoben, die geschlagene Brücke, kaum passirt, wieder abgebrochen wird. Das Göttliche in Christo soll sich zu seinem menschlichen Einzelleben verhalten, wie der heilige Geist als das Göttliche in der Kirche sich zu dem christlichen Gesammtleben verhält, mit dem Unterschiede jedoch, daß in der Christenheit, wie in jedem einzelnen Christen, das, was als wirkliche Entschließung und That hervortritt, immer ein unvollkommenes, mit der Sünde behaftetes ist; in Christo hingegen soll „das menschlich Erscheinende zwar auch ein einzeln bestimmtes, mithin beschränktes, aber in dieser seiner menschlichen Form doch aus dem Göttlichen in ihm rein zu erklären", ein vollkommenes und sündloses gewesen sein (S. 105).

1) Epist. 21.

Das heißt also: das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist zu denken wie dasselbe Verhältniß in der Kirche, nur ganz anders; im gemeinen Leben würden wir uns für gefoppt halten, wenn uns Einer etwas in dieser Weise einreden wollte. Und wenn oben als der Grund davon, daß in Betreff der Kirche die Anerkennung eines in ihr wirkenden Göttlichen mit der menschlichen und geschichtlichen Auffassung dessen, was in ihr geschieht, sich vertrage, die unpersönliche Fassung jenes Göttlichen angegeben war, so sehen wir hier, daß dies nur der eine Grund, der andere ebenso wesentliche aber der ist, daß durch das Wirken dieses Göttlichen die Unvollkommenheit und Unlauterkeit des in der Kirche sich entfaltenden Menschlichen nicht aufgehoben werden soll, wovon nun doch nur das Eine, nicht aber das Andere auf Christum angewendet wird.

Doch auch von der Vergleichung abgesehen, durch die wir von Schleiermacher auf diese Vorstellung des Göttlichen in Christo geleitet worden sind, ist nun dies, daß in Christo das Gottesbewußtsein, d. h. die religiösen und sittlichen Triebfedern, das allein Bestimmende gewesen, in ihm zu keiner Zeit auch nur der mindeste Kampf zwischen Neigung und Pflicht stattgefunden, vielmehr die Pflicht immer nur als Neigung, Lust und Unlust nur als ruhendes Bewußtsein, als Anzeiger eines Zustandes, aber nie als Reiz, ihn zu verändern, zur Ansprache gekommen sein sollen [1]) — dieser ganze strenge Begriff der Unsündlichkeit, nicht blos als Möglichkeit des Nichtsündigens, sondern als Unmöglichkeit des Sündigens, ist etwas, das die behauptete Gleichheit der menschlichen Natur zwischen Christus und den übrigen Menschen schlechterdings aufhebt. Dasselbe ist es auch mit der andern Formel, die Schleiermacher der kirchlichen Lehre von den zwei Naturen in Christo unterschiebt, daß in ihm das Urbildliche vollkommen geschichtlich, jeder geschichtliche Moment zugleich vollkommen urbildlich gewesen sei [2]). Denn mag nun auch Schleiermacher diese Urbildlichkeit auf das religiöse Gebiet beschränken, um die Zumuthung abzuschneiden, daß Christus vermöge der ihm beigelegten Urbildlichkeit auch in allem Wissen und Können, das sich sonst in der

1) Glaubenslehre II, §. 98, 1, S. 86 ff.
2) Glaubenslehre, II, §. 93, S. 31 ff.

menschlichen Gesellschaft entwickelt, ein Höchstes geleistet haben müßte: so bleibt auch im engsten Kreise, den er abstecken mag, das Verhältniß zwischen Urbild und Wirklichkeit immer dasselbe, daß sie in keiner einzelnen Erscheinung sich decken, daß das einzelne Wirkliche, wenn auch in den verschiedensten Stufen der Annäherung, doch nie mit dem Urbilde zusammenfällt, selbst das Maximum immer noch kein Absolutes ist. „Was nur vom Gottesbewußtsein überhaupt gesagt werden kann, sofern es zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört", hält Baur mit Recht dieser Darstellung entgegen, „das trägt Schleiermacher geradezu auf Christus über, und setzt in ihm als absolute Realität voraus, was nur in der Menschheit im Ganzen als unendliche Entwicklungsfähigkeit gedacht werden kann. Sein Christus ist der ideale Mensch, oder die Idee der Menschheit, in einem bestimmten Individuum, das der idealisirenden Phantasie den natürlichsten Anknüpfungspunkt bietet, in ihrer concreten Erscheinung angeschaut" [1]. Wie richtig diese Auffassung der Schleiermacher'schen Christologie ist, zeigt sich nicht blos in solchen allgemeinen Aussprüchen Schleiermacher's, wie der: „zur specifischen Differenz Christi gehöre, daß er das geistige Leben als Einzelner ganz in sich schließe; das ganze Reich Gottes, d. h. die wirkliche Macht Gottes in der menschlichen Natur, sei ursprünglich in ihm gewesen und habe von ihm aus sich entwickelt" (S. 309); sondern fast mehr noch erhellt es aus solchen unscheinbaren Bemerkungen, wie die, daß sich Christus, um für Alle gleichmäßig Vorbild sein zu können, „zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen auf gleichmäßige Art verhalten" [2], mithin gewissermaßen ein Universalnaturell gehabt haben müsse.

Hat sich hienach die Wissenschaft in Schleiermacher von dem Glauben, um seine Verzichtleistung auf ein persönliches Göttliche in Christo zu erwidern, so weit stimmen lassen, daß sie einen von allen übrigen Menschen so wesentlich verschiedenen, ja die allgemeine Regel des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit, von Gattung und Individuum durchbrechenden Christus anerkennt, so muß man sich nur wundern, wie sie erst den Glauben mit dem An-

1) Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, S. 200. 202.

2) Glaubenslehre II, S. 42 ff.

sinnen jener Verzichtleistung behelligen mochte. Hätte sie ein- für allemal das Göttliche in Christo im Sinne des Kirchenglaubens angenommen, so hätte sich alles das, was sie nun doch an ihm anerkennen soll: seine Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit, als einfache Folgerung von selbst ergeben; wogegen jetzt, da jene Grundlage weggezogen ist, diese Eigenschaften, die Christo gleichwohl noch bleiben sollen, rein in der Luft stehen. Ein sündloser, urbildlicher Christus ist um kein Haar weniger undenkbar, als ein übernatürlich erzeugter mit einer göttlichen und einer menschlichen Natur; im Gegentheil, da er auf dem Boden einer Weltansicht auftritt, die übrigens das Wunder oder die Wirkung ohne Ursache ausschließt, so haftet ihm noch ein Widerspruch weiter an, von dem die kirchliche Christologie, die den Wunderglauben zur Voraussetzung hat, frei ist.

Hielt man Schleiermacher'n den Widerspruch, innerhalb einer übrigens rationellen Weltansicht einen von ihr aus rein unbegreiflichen Christus aufzustellen, entgegen, so erwiderte er bekanntlich: „müsse die Wissenschaft die Möglichkeit zugeben, daß noch jetzt Materie sich balle und im unendlichen Raum zu rotiren beginne, so müsse sie auch einräumen, es gebe eine Erscheinung im Gebiete des geistigen Lebens, die wir ebenso nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwickelung erklären können“ [1]). Oder etwas näher zutreffend in dem Brief an Jacobi: er beruhige sich damit, „daß er den zweiten Adam (Christus) wohl ebensobald begreifen werde, als den ersten oder die ersten Adam's, die er ja auch annehmen müsse, ohne sie zu begreifen“ [2]). Was sich dann in der Dogmatik auf den allgemeinen Satz zurückgeführt findet, daß überhaupt „der Anfang des Lebens nie eigentlich zu begreifen“ sei [3]). Allein wenn wir dies auch von wirklichen Anfängen, wie der Entstehung von Weltkörpern, dem Hervorgang des Organischen aus dem Unorganischen, dem Ursprung des Menschengeschlechts, zugeben wollen, so müssen wir

1) Im zweiten Sendschreiben an Dr. Lücke über seine Glaubenslehre.

2) Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen, II, S. 343.

3) Glaubenslehre II, §. 93, 3, S. 37. Vgl. auch die Predigt: Daß der Erlöser als der Sohn Gottes geboren ist. Schleiermacher's Predigten, fünfte Sammlung, Festpredigten, I. Bd. (1826) S. 92.

läugnen, daß es weiterhin in der Entwicklung der Menschheit noch einmal einen solchen wirklichen Anfangspunkt gibt. Was innerhalb des Menschengeschlechts, nachdem der menschliche Organismus einmal gegeben war, weiter aufgegangen ist, das hat sich, sei es mehr plötzlich oder allmählig, jedenfalls natürlich und so entwickelt, daß ebensowenig irgendwo ein schlechthin Neues, als ein schlechthin Höchstes oder Vollkommenes hervorgetreten ist. Auch das Christenthum läßt sich weder als das eine, noch als das andere erweisen; die Menschen sind durch dasselbe nicht wesentlich anders geworden, als sie vorher waren, eine schlechthinige Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche will sich in der Christenheit so wenig zeigen, wie anderswo, und wenn allerdings der religiöse und sittliche Fortschritt anerkannt werden muß, den das Christenthum den alten Religionen gegenüber bezeichnet, so ist theils schon innerhalb der alten Welt neben allem Verfall, der ja auch der christlichen nicht fehlt, ein Fortschreiten nicht zu verkennen, theils erklärt sich der durch das Christenthum herbeigeführte Fortschritt aus dem Zusammenwirken ganz natürlicher Ursachen, und wir brauchen dafür keinen Urheber vorauszusetzen, in welchem absolut gesetzt gewesen sein soll, was doch in dem von ihm gestifteten Vereine überall nur sehr relativ zur Wirklichkeit kommt. Da anerkanntermaßen Schleiermacher seinen Christusbegriff nur mittelst eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache zu Stande bringt, so hat er kein Recht, in der letztern mehr zu setzen, als er in der erstern nachweisen kann.

Während also die Frage, wie ein urbildlicher Mensch jemals wirklich geworden sein könne, nur ebenso unbeantwortlich sein soll, als die Frage nach jedem eigentlichen Lebensanfang überhaupt, geschieht dann nach Schleiermacher's Versicherung „der Forderung einer vollkommenen Geschichtlichkeit dieses vollkommen Urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieselbe Weise wie alle Andern sich entwickelt hat" [1]. Wir können dies zugeben, werden aber fragen müssen, wie es dann mit der Urbildlichkeit gehen werde? Es läßt sich voraussagen, wie es gehen wird: entwickelt sich der Urbildliche wirklich so, wie alle Andern sich entwickeln, so ist es um seine Urbildlichkeit geschehen; soll er

1) Glaubenslehre II, §. 93, 3, S. 37.

diese aber in der Entwicklung behalten, so kann er sich nicht so wie alle Andern entwickeln. Wie hat sich denn nun nach Schleiermacher dieser urbildliche Christus rein menschlich entwickelt? So, vernehmen wir, „daß sich von der Geburt an alle seine Kräfte allmählig entfalteten und sich vom Nullpunkt der Erscheinung an in der dem menschlichen Geschlechte natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten." Er hat also so wenig wie andere Kinder „schon ursprünglich sich selbst als Ich gesetzt", nicht schon in der Wiege gesprochen, auch das Gottesbewußtsein ist in ihm anfänglich nur als Keim vorhanden gewesen und hat sich erst nach und nach, nämlich mit der allmähligen Entwicklung des sinnlichen Bewußtseins, zu seinem vollen Umfang entfaltet. Aber auf jedem Punkte seiner Entfaltung hatte es gerade Kraft genug, um das sinnliche Bewußtsein niederzuhalten; diese Uebermacht war niemals im Geringsten zweifelhaft; Christus war in allen Lebensperioden nicht blos frei von der Sünde, sondern auch von allem Kampf und Schwanken; „das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters haben wir uns vorzustellen als einen stetigen Uebergang aus dem Zustande der reinsten Unschuld in den einer reinen geistigen Vollkräftigkeit, welche, wenngleich auch allmählig erwachsen, sich doch von der Tugend dadurch unterscheidet, daß sie sich weder durch den Irrthum, noch durch die Sünde, ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beiden hindurchzuarbeiten brauchte" [1]). Sehen wir von hier zurück auf die Erklärung Schleiermacher's, daß sein urbildlicher Christus sich entwickelt haben solle wie alle andern Menschen, so wissen wir vielmehr, daß sich so im Gegentheil kein einziger Mensch entwickelt, daß Schwanken und Kampf, Irren und Fehlen keinem erspart bleiben, daß also sein Christus, wenn seine Entwicklung von allem diesem frei gewesen sein soll, sich eben nicht entwickelt hat, wie andere Menschen, mithin in seiner Entwicklung wie in seinem Wesen ein unwirkliches Gedankending, ein unlebendiges, nach der Schnur gezeichnetes Ideal bleibt. Wenn Schleiermacher ausführt, wie in Christus zwar „alle Kräfte, sowohl die

---

1) Glaubenslehre II, §. 93. 4; vergl. mit dem Leben Jesu, S. 105 ff. und der Predigt über Hebr. 4, 15, Predigten dritter Band (in der Ausg. der sämmtlichen Werke) S. 427 ff.

untern zu beherrschenden, als die leitenden höheren, nur allmählig fortschreitend hervorgetreten seien, so daß diese sich jener nur nach dem Maße, wie sie sich entwickelten, bemächtigen konnten, aber doch sei die Bemächtigung selbst in jedem Augenblicke vollständig gewesen": [1]) so läuft dies freilich auf eine sehr einfache mathematische Formel: (3 : 2 = 6 : 4 = 12 : 8 ...) hinaus; durch mathematische Formeln aber läßt sich keine menschliche Entwicklung construiren.

Diese Vorstellung von Christus nun, in der er den Kern der kirchlichen bewahrt zu haben meint, will Schleiermacher bei dem Geschäfte, ein Leben Jesu zu Stande zu bringen, angeblich nicht voraussetzen, sondern Schritt für Schritt es darauf ankommen lassen, ob er sie mittelst richtiger wissenschaftlicher Auslegung in den Quellen findet. Allein fände er sie nicht, so wäre ja der Widerspruch zwischen Wissenschaft und Glauben da, den Schleiermacher nicht aufkommen lassen zu wollen von vorne herein entschlossen war; er könnte wohl noch Mann der Wissenschaft, aber nicht mehr der gläubigen Wissenschaft, d. h. kein Theologe mehr sein, der er doch bleiben will. Bekanntlich hat er Denjenigen, die seine philosophische Denkweise mit seiner Wirksamkeit als Geistlicher unvereinbar fanden, die Frage hingeworfen: ob sie ihn denn „für so armselig hielten, daß er keine Existenz hätte finden können, außer in einem Berufe, der ihm eigentlich (unter der Voraussetzung der Gegner) im höchsten Grade zuwider sein müßte?" [2]) Allein diese Widerlegung trifft nur Diejenigen, welche jenen Widerspruch in Schleiermacher als einen bewußten, das Nichtzugestehen desselben als Heuchelei ansahen. Er lag aber vielmehr so tief in dem Wesen dieses merkwürdigen Mannes, daß er eben deshalb nicht in sein Bewußtsein trat.

Was an Schleiermacher's Natur zuerst in's Auge fällt, ist allerdings dieser ungemeine, in alle Poren der Dinge und Begriffe eindringende Scharfsinn, verbunden mit einer kaum minder außerordentlichen, das Entfernteste zusammenschauenden und zusammenknüpfenden Combinationsgabe, mithin seine ausgezeichnete wissenschaftliche Begabung; und wer sich vorzugsweise von dieser angesprochen oder auch abgestoßen fand, der konnte leicht ein anderes

---

1) Glaubenslehre II, §. 93, 4, S. 40.

2) Im ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre, zu Anfang.

Element übersehen, oder als minder wesentlich betrachten, das doch ebenso tief in Schleiermacher's Natur lag. Es ist dies das lebhafte religiöse Gefühl, das freilich durch seine Erziehung in der Brüdergemeinde zu einer Stärke erwuchs, die es ohnedies nicht erlangt haben würde; aber schwerlich hätte es Schleiermacher so lange in dieser Gemeinde ausgehalten, schwerlich lebenslang diese Zuneigung zu derselben behalten, wenn nicht dem kritischen Verstand in ihm das fromme Gefühl als ebenbürtige Macht gegenübergestanden hätte. Was er an Jacobi, als Entgegnung zu dessen Klage, mit dem Verstand ein Heide, mit dem Gemüth ein Christ zu sein, schrieb: „Mein Satz dagegen ist der: ich bin mit dem Verstande ein Philosoph, und mit dem Gefühle bin ich ganz ein Frommer, und zwar als solcher ein Christ" [1]), das haben wir als volle Wahrheit, als gesprochen aus dem Bewußtsein seiner innersten Natur heraus anzuerkennen. In dieser Zweiheit sah aber Schleiermacher noch keinen Widerspruch, vielmehr gab es für ihn „ein unmittelbares Bewußtsein, daß es nur die beiden Brennpunkte seiner eigenen Ellipse seien", und in der „Oscillation", dem „Schweben" zwischen beiden hatte er „die ganze Fülle seines irdischen Lebens". Auch dies ist noch ein ebenso wahres als tiefes Wort: an sich muß das lebendigste fromme Gefühl mit dem zersetzendsten Verstande vereinbar sein; es fragt sich nur, wie die Ausgleichung zu Stande gebracht wird.

Hier tritt denn das gegenseitige „Stimmen" ein, wobei Alles auf die Linie ankommt, mittelst deren die beiden Mächte sich gegeneinander abgrenzen. Da haben wir nun im Vorhergehenden gesehen und werden es auf allen Punkten unserer Untersuchung wiederfinden, daß diese Linie bei Schleiermacher die Seite der Frömmigkeit in Vortheil, die der Wissenschaft in Nachtheil setzt. Im Grunde liegt dies schon in seinem Bekenntniß gegen Jacobi, wenn er sich dem Verstande nach nur überhaupt einen Philosophen, dem Gefühle nach aber nicht blos einen Frommen überhaupt, sondern bestimmt einen Christen nennt. Das fromme Gefühl in ihm trat also dem philosophirenden Verstande nicht blos mit einem gewissen Grade von Stärke, sondern auch schon

---

1) Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen, II, S. 342 ff. Ebendaselbst das weiterhin Angeführte.

in sehr bestimmte Vorstellungsformen gefaßt, entgegen, die er nicht gemeint war, von dem Verstande einschmelzen zu lassen, sondern nur ihre Oberfläche mochte dieser bearbeiten und glätten, um so mehr glaubte Schleiermacher alsdann ihren Gehalt, und zwar nicht blos den Gefühlsgehalt, sondern auch das Wesentliche ihres Vorstellungsgehaltes, als nunmehr auch vor dem Verstande gerechtfertigte Wahrheit festhalten zu können. Unter diese frommen Vorstellungen, die er von der Verstandescultur zwar belecken, aber nicht aufzehren lassen wollte, gehörte nun vor allem die von dem persönlichen Erlöser, und auch hierin kann man eine Nachwirkung seiner Erziehung in der Brüdergemeinde finden, deren religiöse Poesie insbesondere auf dieses persönliche Liebesverhältniß gebaut ist.

War nun dieser Christus für Schleiermacher als Frommen Bedürfniß, und glaubte er denselben als Theologe zugleich wissenschaftlich festhalten zu können, so mußte auch seine Beschäftigung mit der evangelischen Geschichte auf Ermittelung gerade dieses Christusbildes gerichtet sein: was entschieden darüber hinausging, wurde abgelehnt, um Verwicklungen mit der Wissenschaft zu vermeiden; was seine Züge wiedergab oder wiederzugeben schien, wurde festgehalten, und jeder aufsteigende Verdacht, es möchten auch diese Züge auf ein noch natürlicheres Menschenbild erst später aufgetragen sein, mit Eifer zurückgewiesen. Sätze wie die: dies und das „ist unvereinbar mit unserer Voraussetzung von Christo“ — „er konnte das, was er in unserem Glauben ist, nur sein, wenn u. s. f.“ (S. 10. 13. 118 u. a.), diese und ähnliche Redensarten kehren als Gründe, warum diese oder jene Stelle so auszulegen, dieses Verhältniß oder diese Handlung Jesu so aufzufassen sei, unaufhörlich wieder. Nun könnte man sagen: jeder Biograph kommt in den Fall, dunkle oder zweifelhafte Partieen in dem Leben seines Helden, so gut es geht, aus der allgemeinen Vorstellung von seinem Charakter oder seinen Verhältnissen heraus aufhellen zu müssen; dasselbe wird auch demjenigen, der sich mit dem Leben Jesu beschäftigt, zu gestatten sein. Allein der Unterschied ist, daß der gewöhnliche Biograph, wenn er rechter Art ist, jene Gesammtvorstellung nur aus seinen kritisch geprüften Quellen genommen haben wird; der Theolog, und insbesondere auch Schleiermacher, hingegen entnimmt seine Vorstellung von Christus, die ihn auf

seinem Wege durch die Evangelien begleitet, dem, wenn auch verstandesmäßig zugestutzten Kirchenglauben, verfällt mithin demselben Fehler, wie der Biograph, der den Ergebnissen seiner Quellen gegenüber doch in der Hauptsache bei dem gemeinen Vorurtheil über seinen Helden bliebe. Dies zeigt sich auch noch in einem scheinbar unbedeutenden Umstande. Ob Schleiermacher gleich seine Vorlesung als eine solche über das Leben Jesu bezeichnet, so bedient er sich doch im Verlaufe derselben fast durchaus des Namens Christus. Das ist aber der Amts- und Würdename, der die ganze kirchliche Vorstellung von jener Persönlichkeit in sich schließt, und wer ihn vorzugsweise gebraucht, verräth damit seinen mehr dogmatischen als historischen Standpunkt. Der menschlich geschichtliche Name ist Jesus, und daß man herkömmlich Leben Jesu, nicht Leben Christi, sagt, darin zeigt sich instinctmäßig die Ahnung des Standpunktes, auf den diese Disciplin sich zu stellen hat.

Es hält also in Betreff des Lebens Jesu Schleiermacher's Bearbeitung, wenn sie Anfangs ohne dogmatische Voraussetzungen zu Werke gehen zu wollen versprach, nicht Wort; er hat sich zwar von manchen, doch keineswegs von allen Fesseln des kirchlichen Vorurtheils freigemacht; und wenn die rechtgläubigen Theologen vor ihm den Gefährten des Odysseus glichen, die sich gegen die Sirenenstimmen der Kritik die Ohren verklebten, so hat er sich zwar diese offen gehalten, dafür aber sich mit Schiffstauen an dem Maste des Christusglaubens anbinden lassen, um unbeschädigt an dem gefährlichen Eiland vorüberzukommen. Sein Verhalten ist nur zur Hälfte ein freies, mithin auch nur zur Hälfte ein wissenschaftliches; das wahrhaft wissenschaftliche Verhalten ist, ungebunden wie mit offenen Ohren sich mit der Kritik einzulassen, wo sich dann von selbst ergeben wird, daß das ganze Märchen von den Sirenen nur Einflüsterung der alten Zauberin Kirke war.

Schleiermacher über die Quellen des Lebens Jesu.

Auf die Quellen der evangelischen Geschichte läßt sich Schleiermacher in der Vorlesung über das Leben Jesu nicht tiefer ein, da er in dieser Hinsicht seine Zuhörer auf seine Vorlesung über

Einleitung in's Neue Testament verweisen konnte. Nur soviel deutet er an (S. 38 ff.), daß die Untersuchung über den Ursprung und das Verhältniß unserer vier Evangelien eigentlich erst abgeschlossen sein müßte, ehe die Aufgabe, das Leben Jesu darzustellen, gelöst werden könnte; allein jene Untersuchung sei eine so schwierige und weitaussehende, und andererseits diese Aufgabe eine so dringende, daß wir jenen Abschluß unmöglich abwarten können.

Was nun das Verhältniß dieser Schriften zu der vorliegenden Aufgabe betrifft, so haben wir nach Schleiermacher „streng genommen an unsern vier Evangelien eigentlich nur zwei verschiedene Quellen: das Evangelium Johannis ist die eine, und die andern drei zusammengenommen sind die andere." Die letzteren, die einen beträchtlichen Theil ihres Inhalts gemeinschaftlich haben, sind sämmtlich nur Aggregate einzelner Erzählungen; ersteres, das mit den andern nur selten zusammentrifft, ist eine zusammenhängende, nach Einem Plane gearbeitete Erzählung. Soll nun, wie in der Kirche von Alters her angenommen worden, sowohl das Evangelium Johannis, als von den übrigen wenigstens das Matthäus-Evangelium, einen unmittelbaren Jünger Christi zum Verfasser haben, so ist es schwer, „die Thatsache zu erklären, daß der Eine ein Aggregat von einzelnen Erzählungen aufstellt, worin aber so Weniges vorkommt von dem, was der Andere erzählt, und wiederum, daß der Andere mehr ein zusammenhängendes Evangelium gibt, worin so wenig von den Einzelheiten vorkommt, die der Erstere zusammengetragen hat" (S. 41). Doch, es ist nicht blos dies, daß dem Einen so Vieles fehlt, was der Andere hat, und umgekehrt, und zwar Solches fehlt, wovon man bei jeder Absicht, die man ihm unterlegen mag, „sagen muß: das hätte er auch aufnehmen müssen"; sondern in Bezug auf Ort und Zeit des Lebens Jesu liegen gar auf beiden Seiten ganz verschiedene Vorstellungen zu Tage. „Nach den synoptischen Evangelien erscheint es so, als ob Christus seinen eigentlichen Wohnsitz in Galiläa gehabt habe, und dies namentlich in Kapernaum; aber im Johannes-Evangelium ist davon gar nichts zu merken, vielmehr wird allemal ein besonderer Grund angeführt, den Christus gehabt hat, wenn er sich aus Jerusalem und der Umgegend entfernt und nach Galiläa geht" (S. 43 ff.). Ebenso spricht Johannes von mehreren Osterfesten, welche in die Zeit des öffent-

lichen Lebens Jesu fielen; während man nach den übrigen, die nur eines einzigen gedenken, glauben könnte, die öffentliche Wirksamkeit Christi habe nicht über ein Jahr gedauert.

Schleiermacher hat schärfer als die meisten Theologen in die ganze Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten hineingesehen, er hat erkannt, daß es sich hier um ein Entweder Oder handelt, daß man nicht das Johannes-Evangelium und das Matthäus-Evangelium, sondern höchstens nur entweder das eine oder das andere für eine apostolische Schrift halten kann. Er hat dies namentlich nicht minder scharf erkannt als Bretschneider, aber bekanntlich in dem Dilemma sich gerade im entgegengesetzten Sinne entschieden. „Wer wollte sich nicht freuen", sagt er mit Bezug auf dessen Probabilien, „daß die sonst zerstreuten Andeutungen über den Charakter unseres johanneischen Evangeliums einmal in der tüchtigen Gestalt einer kritischen Hypothese hervorgetreten sind? Dieses nun", bricht er dann ganz leichthin ab, „konnte wohl keinen andern Ausgang nehmen"[1]). Allerdings konnte es keinen andern Ausgang nehmen in der Zeitströmung der zwanziger Jahre, deren romantische Sympathieen durchaus auf Seiten des Johannes, mithin gegen Bretschneider waren; um so mehr hat ein späteres, nüchtern gewordenes Geschlecht das Verdienst dieses Forschers zu schätzen gewußt. Schleiermacher hat hierin der Zeit und den Bildungskreisen, in denen er herangekommen war, einen schweren Tribut bezahlt. Zwischen ihm und Bretschneider ist, was Geisteskraft betrifft, gar keine Vergleichung möglich; die Glaubenslehren der beiden Männer insbesondere verhalten sich etwa wie Fichte's Wissenschaftslehre zu Krug's Fundamentalphilosophie; aber in der Kritik des vierten Evangeliums ist Bretschneider der starke Mann der Wissenschaft, Schleiermacher der einer schwächlichen religiös-ästhetischen Liebhaberei, hat jener für die Zukunft gearbeitet, dieser nur für den Augenblick gesprochen. In der That zeigt jedes Wort, das Schleiermacher über die johanneische Frage vorbringt, seine Befangenheit. Gegen seine Gewohnheit wird er ungründlich, so oft er diesem Evangelium kritisch zu Leibe gehen soll. „Das Johannes-

---

1) Im zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre. Vgl. seine Einleitung in das N. T. S. 315 ff.

Evangelium", sagt er, „stellt sich überall als ein von einem unmittelbaren Augenzeugen herrührendes dar, wogegen das Zusammengetragensein der andern aus einzelnen Elementen ebenso wenig Zweifel leidet, und alle drei ohne Ausnahme als aus der zweiten Hand zu uns gekommen anzusehen sind. Mit dem johanneischen Evangelium ist dies nicht der Fall, sondern es hat rein den Charakter, von Einem herzurühren, welcher das Selbsterlebte erzählt" (S. 181. 168). Man sieht, mit dem einheitlichen Charakter des vierten Evangeliums ist für Schleiermacher dessen Ursprung von einem Augenzeugen schon gegeben. „Das Johannes-Evangelium", sagt er ein andermal (S. 461), „ist eine Relation von einem Augenzeugen und aus Einem Guß." Allein wenn allerdings die musivische Zusammensetzung der drei ersten Evangelien ein Beweis ihres späteren Ursprungs ist, so ist die einheitliche Planmäßigkeit des vierten so wenig schon ein Beweis, daß sein Verfasser ein Augenzeuge und Schüler Jesu war, als die gleiche Beschaffenheit von Sallust's Jugurtha davon, daß der Verfasser unter Metellus oder Marius gedient, vor der Rednerbühne des Memmius gestanden haben muß. Schleiermacher selbst hat ein Gefühl, daß es in diesem Punkte mit ihm nicht richtig ist. „Ich kann nicht läugnen", gesteht er einmal, „es wird Vielen als eine Art von Parteilichkeit erscheinen, daß ich immer den Johannes als die rechte, authentische Grundlage, und die andern Evangelien als solche darstelle, welche nur mit einer umsichtigen Kritik zu gebrauchen sind" (S. 239). Sofort aber wird nur das Letztere, die kritische Vorsicht im Gebrauche der Synoptiker, keineswegs aber das Erstere, die durchgängige Bevorzugung des Johannes, gerechtfertigt. Bei verschiedenen Wundergeschichten, die sich durch keinen Kunstgriff natürlicher Erklärung vorstellbar machen lassen wollen, deutet Schleiermacher an, da könne schließlich nur geholfen werden „durch eine Hypothese über die Beschaffenheit", d. h. „über die Genesis der Erzählungen"; zu einer solchen aber sei erst zu gelangen, „wenn wir eine vollkommen sichere Theorie haben werden über die Entstehung der ersten drei Evangelien" (S. 235 ff. 241). Man sieht, hier dämmert etwas von der mythischen Ansicht; denn eine Wundergeschichte aus der Genesis der Erzählung erklären, heißt sie mythisch fassen. Aber warum soll es sich denn hiebei nur um die Entstehung der drei ersten Evangelien handeln?

Darum, weil, „wenn wir auch bei dem Evangelium Johannis in die Nothwendigkeit kämen, die Erzählung, als abgeleitet von einer zweiten oder dritten Hand, auf mannichfache Weise alterirt zu sehen, uns nichts Zuverlässiges mehr übrig bliebe“ (S. 239). Deswegen erinnert Schleiermacher auch so oft beinahe ängstlich daran, daß „wir noch lange nicht im Stande seien, über diesen Gegenstand abzuschließen“, daß dies „der Zukunft vorbehalten bleiben müsse“, daß wir es „nur als Aufgabe hinstellen können, die aber nicht nothwendig gelöst werden müsse“ (S. 236. 239. 241). Offenbar ist es ihm an dieser Stelle nicht geheuer, er ahnt, wenn man einmal den Synoptikern kritisch auf den Grund gekommen wäre, müßte es auch an den Johannes gehen, und dann „bliebe uns ja nichts Zuverlässiges mehr übrig“!

Deswegen wird denn auch, wo einmal die Verdachtsgründe gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangeliums zur Sprache kommen müssen, diesen eine Fassung gegeben, in der sie leicht zu widerlegen sind. So kommt Schleiermacher aus Veranlassung der Reden Jesu bei Johannes auf „die in der deutschen Theologie aufgekommene Meinung“ zu sprechen, Johannes habe hier „viel von seinem Eigenen beigemischt“ (S. 274 ff.). Nun stellt er aber diese Meinung so dar, als ob die Gegner den Apostel Johannes wirklich für den Verfasser des Evangeliums hielten, nur solle er vermöge einer schon vorher in ihm gewesenen mystischen Richtung, mit der sich nun noch die Begeisterung für Christus verband, aus dessen Aussprüchen etwas gemacht haben, was sie ursprünglich gar nicht waren. Die so vorgestellte Ansicht hat Schleiermacher freilich leicht zu widerlegen durch die Frage, wie denn jene mystische Richtung in den Schüler des praktischen Täufers, die angeblich alexandrinische Speculation in den ungelehrten Fischer aus Galiläa hineingekommen sein solle, und zwar zu einer Zeit, wo dergleichen ägyptische Weisheit in Palästina noch wenig Eingang gefunden hatte? Aber war es denn erlaubt, die Zweifel gegen die johanneischen Christusreden in einer Gestalt vorzutragen, über welche die Kritik damals längst hinausgeschritten war? zu thun, als wäre die „tüchtige kritische Hypothese“ (der Probabilien) gar nicht vorhanden, die, weit entfernt, sich mit einer Beimischung subjectiver Vorstellungen von Seiten des Apostels selbst zu begnügen, das Evangelium vielmehr als das Werk eines

unbekannten Alexandriners aus dem zweiten Jahrhundert betrachtete? Um nun trotz solcher Verdachtsgründe das johanneische Evangelium als apostolisch und glaubwürdig festhalten zu können, hat Schleiermacher bekanntlich einen höchst ungenügenden Versuch gemacht, die Erörterung über den Logos im Eingang desselben, statt aus der Logoslehre des Philo, vielmehr aus demjenigen abzuleiten, was Jesus hin und wieder von seinem Wort oder seinen Worten gesprochen hat. Den tiefgreifenden Unterschied der johanneischen Christusreden von den synoptischen aber meint er daraus erklären zu können, daß die drei ersten Evangelien entstanden seien aus zusammengetragener mündlicher Ueberlieferung, deren erste Quelle mündliche Erzählungen der Apostel und sonstigen Begleiter Jesu waren. Diese nun werden sich wohl gehütet haben, Solches mitzutheilen, was leicht mißverstanden und im dritten, vierten Munde verdreht werden konnte; dagegen sei Johannes der einzige unter den unmittelbaren Schülern Christi gewesen, der seine Erinnerungen in einer Schrift niederlegte, „und der konnte nun solche Reden und Aussprüche mittheilen, von welchen es gewagt gewesen wäre, sie in die mündliche Ueberlieferung übergehen zu lassen, weil sie leicht entstellt werden konnten“ (S. 278. 280). Nun, „eine tüchtige kritische Hypothese“ ist dies gewiß nicht, sondern eine Verlegenheitsauskunft der ärmlichsten Art, deren Widerlegung für Schleiermacher, wäre es nicht seine eigene Verlegenheit gewesen, der sie abhelfen sollte, die leichteste Sache von der Welt hätte sein müssen.

Bekanntlich ließ die Kirche von jeher zuerst die synoptischen Evangelien, sei es in der Reihe, wie sie im Kanon stehen, oder auch in der Ordnung: Matthäus, Lucas, Marcus, und erst nach diesen dreien, zur geistigen und stofflichen Ergänzung, das johanneische Evangelium geschrieben sein. Da für Schleiermacher die drei ersten Evangelien keine Schriften von Aposteln oder Apostelschülern, sondern Compilationen späterer Hand waren, das vierte aber ihm als das Werk eines Apostels galt, so konnte er nicht annehmen, daß dieser, er mochte auch noch so alt geworden sein, sein Evangelium erst nach dem Zustandekommen jener späten Sammelwerke geschrieben habe; sondern das johanneische Evangelium hielt er für das ältere, die synoptischen für die jüngeren Schriften. „Zu der Zeit“, sagt er, „als Johannes sein Evangelium

schrieb, existirten die Bestandtheile der andern Evangelien nur erst zerstreut und wurden erst später gesammelt" (S. 420). Um wie viel mehr historische Wahrheit liegt doch in der Ueberlieferung, um wie viel mehr historischer Takt in dem Urtheil der Kirche über die Reihenfolge der Evangelien, als in solcher willkürlichen Festsetzung einer halben und einseitigen Kritik, die das augenfällige Sachverhältniß geradezu auf den Kopf stellt [1]).

Treten wir nun an die Lebensgeschichte Jesu, und zwar zuerst an den

---

1) Immerhin jedoch ist Schleiermacher's Vorliebe für den geist- und gemüthvollen Johannes eher zu begreifen, als die seitdem aufgekommene für den saft- und farblosen Marcus, dessen tertiären Charakter Schleiermacher an seinem Theile scharf und vorurtheilsfrei gewürdigt hat. (Vgl. mein Leben Jesu f. d. d. V. (Ges. Schriften III. Bd.) S. 162.) Unsere jungen und alten Marcuslöwen mögen brüllen so gut sie wollen: so lange sich jedem ihrer Scheingründe für die Priorität ihres Evangeliums sechs wirkliche dawider entgegenstellen lassen, ja zum Theil von ihnen selbst in Form von Zugeständnissen späterer Ueberarbeitung u. s. f. entgegengestellt werden, bleibt mir diese ganze Richtung ein Zeitschwindel, wie die Zukunftsmusik oder die Agitation gegen die Kuhpocken-Impfung, und ich glaube sogar im Ernst, daß es dieselbe Art von Köpfen ist, die, je nach Umständen, in diese oder jene Art des Schwindels verfallen wird. Was insbesondere Herrn Holtzmann's grobe Ausfälle gegen mich betrifft, so zeigen sie mir nur, daß, wenn der höchste Grad leidenschaftlicher Gereiztheit auszudrücken ist, neben die herkömmliche Löwin der man die Jungen geraubt, füglich der Extraordinarius gestellt werden kann, dessen Erstlingsschrift man nicht berücksichtigt hat. Meiner längeren Entfernung von der Theologie, die mir Herr Holtzmann vorwirft, danke ich freilich unter Anderem auch das, daß mir aus solcher Perspective die von ihm und seinesgleichen aufgeworfenen kritischen Maulwurfshügel nicht als Gebirge haben erscheinen können.

I. Zeitraum.

Das Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten.

heran, so ist in diesem Abschnitte für Schleiermacher bekanntlich eine sehr freie Stellung von zwei Seiten her ermöglicht. Von kritischer dadurch, daß seine einzige eigentlich geschichtliche Auctorität, Johannes, über diesen ganzen Zeitraum schweigt; dogmatisch dadurch, daß er den Kernpunkt dieser Vorgeschichte, die übernatürliche Erzeugung Jesu, für etwas hält, woran dem christlichen Glauben nichts gelegen sei (S. 60 ff.) [1]. Andererseits indeß ist diese Freiheit in Schleiermacher doch wieder durch ein Vorurtheil gebunden. Sind ihm gleich die drei ersten Evangelien keine Werke von Aposteln oder Apostelgehülfen mehr, so geht ihm doch die kirchliche Vorstellung darin nach, daß er ein möglichst unmittelbares Verhältniß ihrer Berichte zu den Thatsachen annimmt, insbesondere von dem Zwischen-Eintreten einer selbstständig hervorbringenden Sagenbildung keinen Begriff hat. Auch wo er Dichtung anerkennt, soll doch immer noch Thatsächliches zum Grunde liegen, und wo etwas Unannehmbares im Texte liegt, sucht er es oft lieber durch Drehen und Deuteln nach Art der rationalistischen Schriftauslegung wegzubringen, als durch das offene Zugeständniß, daß der ganze Text auf historische Geltung keinen Anspruch habe.

Der Kindheitsgeschichte Jesu, wie wir sie im ersten und dritten Evangelium finden, tritt Schleiermacher mit der natürlichen und zur Ueberführung Solcher, die noch in der alten Vorstellung von biblischer Geschichte befangen sind, besonders geeigneten Frage gegenüber: „Wo können sich diese Nachrichten von der Geburt Christi und was damit zusammenhängt wohl herschrei-

1) Vgl. die Glaubenslehre. II, § 97, 2. S. 70 ff.

ben?" (S. 47.) Jesu eigene Unterhaltungen mit seinen Jüngern, soviel die Evangelien davon mittheilen, geben nicht den Eindruck, als ob von dergleichen Dingen zwischen ihnen die Rede gewesen wäre. Seine Mutter Maria war allerdings nach seiner Auferstehung mit den Jüngern, insbesondere mit Johannes, zusammen, und da könnte sie dergleichen Erzählungen gemacht haben; allein warum hat gerade Johannes nichts davon in sein Evangelium aufgenommen? Oder die Brüder Jesu? Aber mit diesen ist es bekanntlich eine zweifelhafte Sache, ob es wirkliche Geschwister Jesu, oder Kinder Josephs aus einer früheren Ehe, oder gar bloße Schwesterkinder der Maria waren. Simeon und Hanna, nicht minder die Hirten zu Bethlehem, waren ohne Zweifel längst todt, als der Stoff unserer Evangelien gesammelt wurde: „also müssen diese Nachrichten anderswoher und nicht aus einer solchen unmittelbaren Quelle" stammen (S. 49).

Außerdem hat nun wenigstens ein Theil der fraglichen Erzählungen eine Form, die gar nicht die historischer Urkunden ist. „Ein Theil der Nachrichten des Lucas ist poetisirend; es kommen bestimmt poetische Stücke darin vor, nach der damaligen Weise der hebräischen Poesie, psalmenartig; sollte nun Jemand diese Lobgesänge so aufgesetzt haben, daß man das als bestimmte Nachricht annehmen könnte?" (S. 50.) Dazu kommt, daß „bei Lucas die ganze Darstellung außer jenem lyrischen einen dramatischen Charakter hat, indem einander gegenübergestellt werden Zacharias und Elisabeth, Joseph und Maria", dann die sich entsprechenden Engelerscheinungen und die gleichen Zweifel des Zacharias auf der einen, der Maria auf der andern Seite, die aber ungleich behandelt werden: das sind Anzeigen „einer künstlerischen Zusammenstellung"; woraus indeß nach Schleiermacher nicht folgt, daß Alles erdichtet, sondern nur, daß die ursprünglich geschichtlichen Nachrichten aus einem besonderen Gesichtspunkt bearbeitet worden sind (S. 50 ff. 53 ff.).

Dieser poetischen Form der ersten Erzählungen bei Lucas gegenüber haben die bei Matthäus eine scheinbar mehr historische Gestalt. Aber es zeigt sich zugleich ein Anderes: daß nämlich beide Evangelisten verschiedene Erzählungsreihen geben, die aus verschiedenen Quellen stammen müssen, und von denen sich fragt, ob sie mit einander zu vereinigen sind. So setzt offenbar Matthäus

voraus, die Eltern Jesu haben vor seiner Geburt in Bethlehem, Lucas, sie haben in Nazareth gewohnt. Beides kann nicht zugleich richtig sein; fragt man aber, welches das Wahre sein soll, so kommt man in Verlegenheit; denn so gut Bethlehem als ursprünglicher Wohnort der Eltern Jesu daraus erschlossen sein kann, daß der Ahnherr des Messias aus Bethlehem war, ebenso gut auch Nazareth daraus, daß Maria mit ihren Kindern in späterer Zeit da wohnhaft gewesen ist (S. 52. 54 ff.) [1]). So stimmen auch die beiden Stammbäume in den beiden Evangelien nicht zusammen; es mag der eine oder auch beide unrichtig sein; aber für eine davidische Abkunft Jesu, meint Schleiermacher, sprechen sie doch (S. 56).

In Betreff der Verkündigung der Geburt Jesu findet sich zwischen Matthäus und Lucas eine Abweichung, die nach Schleiermacher nicht so erklärt werden kann, daß der Eine blos verschwiegen hätte, was der Andere erzählt, sondern hier erkennt er einen wirklichen Widerspruch. „Hätte Maria eine solche Mittheilung" (im Voraus, nach Lucas) „erhalten, so wäre es gegen die Natur des Verhältnisses, daß sie dem Joseph nichts davon sollte mitgetheilt haben, und dann wäre sein Mißtrauen (bei Matthäus) nicht damit in Uebereinstimmung zu bringen, da er in der andern Erzählung erscheint als an solche Erscheinungen glaubend" (S. 60) [2]).

Waren die bisher besprochenen Nachrichten für Schleiermacher blos gleichgültig, so tritt nun mit den Erzählungen von der vaterlosen Erzeugung Jesu ein Element auf, das ihm als unnöthiger Anstoß bestimmt zuwider ist, und das er daher viel beflissener als die bisherigen Stücke geschichtlich ungültig zu machen sucht. Mit Recht weist er, wie schon in der Dogmatik [3]), darauf hin, daß sich in Betreff der Erzeugung Jesu in den neutestamentlichen Schriften eine Stufenleiter von Ansichten zeige. In den Evangelien kommen Leute vor, die von Joseph als dem wirklichen Vater Jesu sprechen, ohne daß die Evangelisten eine Berichtigung hinzufügen. Marcus und Johannes schweigen ganz von der Sache, die nur von Matthäus und Lucas mitgetheilt werde. Da zeige

1) Vgl. die Schrift über den Lucas, S. 45. 49.
2) So schon in der Schrift über den Lucas, S. 42 ff.
3) II, §. 97, 2.

sich also schon „die Behauptung von der übernatürlichen Erzeugung Christi ungleich geschätzt“ (S. 60). Nun geht aber Schleiermacher in dem Eifer, diesem Dogma die exegetische Grundlage zu entziehen, noch weiter, und sucht auch zwischen den Berichten des Matthäus und Lucas eine Abstufung nachzuweisen. In der Erzählung des Letzteren finde sich jene Behauptung „nicht mit ausschließlicher Deutlichkeit vorgetragen“; die Stelle des Lucas für sich genommen „leide“ (ja wohl!) „auch eine andere Interpretation, wobei möglich bleibe, daß Christus empfangen sei mit dem Zuthun des Joseph“ (S. 62). Ei wie? wenn doch Maria dem Engel ausdrücklich entgegenhält, daß sie von keinem Manne wisse? (Luc. 1, 34.) Ja, entgegnet Schleiermacher, das sagt sie wohl, aber man darf es „nicht so buchstäblich nehmen, da sie ja mit Joseph verlobt war, folglich allerdings von einem Manne, von dem sie gebären könnte, wußte“ (S. 59). Aber der Engel verkündigt ja, daß vielmehr der heilige Geist über sie kommen und die Kraft des Höchsten sie beschatten werde (V. 35). Das, meint Schleiermacher, „beziehe sich mehr darauf, daß der Sohn, welcher geboren werde, der Messias sei, als darauf, daß er ohne Zuthun eines Mannes das Leben beginnen werde“ (S. 59. 62). Erst bei Matthäus werde die letztere Behauptung bestimmt aufgestellt, denn in dem Mißtrauen des Joseph liege, „daß er sich bewußt war, nicht Ursache von der Entstehung dieses Lebens zu sein“. Doch die Versicherung, daß auch „kein anderer Mann Ursache davon“ sei, erhalte er bei Matthäus im Traume, „und da müßte zugehören“, sagt Schleiermacher, „daß auf eine andere Weise festgestellt wäre, daß der Traum auf göttliche Weise bewirkt sei; das steht aber in der Erzählung nicht, und also stellt sie die Sache nicht sicher“ (S. 62). Wie so steht es in der Erzählung nicht, wenn es doch ausdrücklich heißt, der Engel des Herrn sei es gewesen, der dem Joseph im Traum erschien? (Matth. 1, 20.) Und wenn die im Traum erhaltene Versicherung, daß kein anderer Mann der Vater des Kindes sei, dies nicht sicherstellt, daß aber er selbst es nicht sei, dem Joseph im Wachen gewiß war, so liefe ja die Sache doch auf das „Sündliche“ in dem Ursprung Jesu hinaus, das Schleiermacher vermeiden will (S. 58. 62).

Dies die erste und gleich eine recht grelle Probe davon, wie Schleiermacher mit seiner Schriftauslegung der Vorstellungsweise

des Rationalismus und der Unsauberkeit seiner natürlichen Wundererklärungen niemals ganz entwachsen ist.

Es folgen nun die Erzählungen von den „drei Weisen“ (wie Schleiermacher seltsamerweise fast immer sagt), dem Kindermord und der Flucht auf der einen, der Beschneidung und Darstellung im Tempel auf der andern Seite, und es fragt sich, wie beide Erzählungsreihen gegeneinander zu stellen sind. Hier urtheilt Schleiermacher, „die drei Weisen seien schwer“ (historisch) „zu construiren“: denke man sie als Nichtjuden, so wisse man nicht, wie sie dazu kommen, den Stern auf einen Judenkönig zu deuten; als Proselyten begreife man nicht, warum sie sich an Herodes wenden und nicht an die Schriftgelehrten (S. 65). Da sich nun auf der andern Seite in dieser Erzählung „eine sehr bestimmte Tendenz finde, eine Anerkennung Jesu als des Messias gleich von Anfang an außerhalb des eigentlichen national-jüdischen Gebiets aufzustellen, so bekomme es freilich sehr das Ansehen, daß die Erzählung so entstanden sein könnte nur als ein Ausdruck dieser Idee, in den Anfang des Lebens Christi hineingetragen“ (S. 75) [1]. Man sieht, hier formulirt Schleiermacher sehr bestimmt die mythische Erklärung; doch hat er sie selbst hier, am äußersten, ihm sonst ziemlich gleichgültigen Rande der evangelischen Geschichte, nur unvollständig durchgeführt. Denn so bedenklich ihm auch in Betreff des Blutbades in Bethlehem das Stillschweigen des Josephus ist, so meint er doch, es müsse „eine Thatsache dabei zum Grunde liegen“, weil es aus der von Matthäus angeführten Prophetenstelle von der klagenden Rahel nicht herausgedeutet sein könne (S. 69). Daß der von dem Tyrannen zur Vernichtung des letzten Retters anbefohlene Kindermord nur das Nachbild ist von demjenigen, der einst von einem andern Tyrannen angeordnet, beinahe dem ersten Retter den Garaus gemacht hätte [2]), fällt ihm nicht ein. Ebenso wenig könne man die Flucht nach Aegypten um der Stelle des Hosea (Matth. 1, 15) willen fingirt haben, und da auch Celsus ihrer gedenke (offenbar aber nur nach Matthäus und ähnlichen christlichen Berichten), so müsse wohl ein solches Faktum bekannt gewesen sein; ja Schleier-

1) Vgl. die Schrift über den Lucas, S. 47.

2) S. mein Leben Jesu f. d. deutsche Volk (Ges. Schr. Bd. IV) S. 72 ff.

macher trägt kein Bedenken, diesem — man könnte beinahe sagen fabelhaftesten — Zuge in der Erzählungsreihe des Matthäus „die meiste äußere Beglaubigung" zuzuschreiben (S. 72).

In der Erzählung des Lucas von der Darstellung im Tempel findet zwar Schleiermacher ebenfalls eine Tendenz, wie in der Magiergeschichte, die nämlich, daß „schon beim Anfang des Lebens Jesu die messianischen Verheißungen auf ihn gedeutet und die messianischen Hoffnungen auf ihn gewiesen" worden seien (S. 68). Aber hier erscheint ihm Alles so wunderlos, da Simeon irgend etwas Natürliches als ein Zeichen der Erfüllung seiner Hoffnung betrachtet haben könne, daß er dieser Erzählung „die meiste innere Beglaubigung" zuerkennt (S. 72), unerachtet jener Verwandtschaft mit der Geschichte von den Magiern, die er als unhistorisch, ja als apokryphisch bezeichnet hatte. Hiebei finden wir die richtige Beobachtung: „der Tendenz nach sollte man die Geschichte von den Weisen, weil sie die Anerkennung Jesu außerhalb Judäa aussagt, in dem hellenistischen Evangelium (des Lucas) erwarten, und die Darstellung im Tempel in dem judaisirenden (dem Matthäus); aber wir wissen nicht, wie sich das bedingen konnte, daß der eine in den Besitz der einen, der andere in den der andern Erzählung kam" (S. 71 ff.).

Im Rückblick auf die beiden Erzählungsreihen bei Matthäus und Lucas urtheilt Schleiermacher, „beide Reihen" in ihrer jetzigen Verbindung können unmöglich „zugleich richtig sein, und Alles, was man versucht habe, sie in eine vollständige Uebereinstimmung zu bringen, sei auf eine solche Weise erkünstelt, daß es vor der historischen Kritik nicht bestehen könne" (S. 75)[1]. Aber einzelne Stücke aus der einen Reihe lassen sich mit einzelnen Stücken aus der andern gar wohl zusammendenken; wie z. B. die Flucht nach Aegypten, die Matthäus an den Besuch der Magier knüpfe, in Wirklichkeit leicht „aus der Darstellung (bei Lukas) hervorgegangen sein könnte, weil man fürchten mochte, Herodes könne von einer solchen Tempelscene etwas erfahren" (S. 72).

Hat bis hieher die Entbehrlichkeit der evangelischen Erzählungsstücke für seine Theologie Schleiermacher'n ein unbefangenes Urtheil über ihren geschichtlichen Werth erleichtert, worin er nur

---

1) Vgl. die Schrift über den Lucas, S. 45.

durch die Gewohnheit rationalistischer Kritik und Exegese hin und wieder gehemmt wurde, so ändert sich dieser Sachverhalt bei der Erzählung des Lucas von dem Besuche des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem. Begreiflich muß hier der Umstand, daß der Knabe Gott als seinen Vater bezeichnet, für denjenigen einen besonderen Werth haben, der sich die Aufgabe gestellt hat, das Gottesbewußtsein in Jesu als ein ebenso eigenthümliches, wie im Wege rein menschlicher Entwicklung gewordenes darzustellen. Daher müssen hier auf einmal alle Zweifel schweigen. „Die Erzählung des Lucas", sagt Schleiermacher, „hat für mich in hohem Grade den Charakter des Authentischen; es ist nichts darin, worauf der Verdacht läge, daß es einer Tendenz zu Liebe so erzählt sei; es ist der naive Ausdruck einer an sich unter den Umständen höchst wahrscheinlichen Scene. Wegen dieser großen Natürlichkeit können wir keinen Zweifel an der Aechtheit dieser Geschichte anerkennen, und sehen sie ganz anders an, als die früheren Erzählungen, wo sich theils eine bestimmte Tendenz wahrnehmen ließ, theils eine bestimmte Form, welche etwas Künstliches und Gemachtes anzeigte" (S. 80 f.). Allein diese sichtbar poetische Form, die nur dem ersten Kapitel des Lucas eigen ist, fehlte auch der Erzählung von den Magiern, die Schleiermacher darum doch nicht als historisch anerkannte; dagegen fehlt unserer Geschichte das Wunderbare oder doch Außerordentliche in den Zügen von den Fragen des Zwölfjährigen und von dem so frühzeitig in ihm aufgegangenen Gottessohnsbewußtsein keineswegs; was aber das Tendenziöse betrifft, so ist es an derselben so kenntlich wie nur irgend an einer anderen ausgeprägt. Für's Erste die in der ganzen Vorgeschichte des Lucas bemerkbare Absicht, die gesetzliche Frömmigkeit der Eltern Jesu in's Licht zu stellen, liegt hier ebenso in der Bemerkung (V. 42), sie seien nach Jerusalem gezogen „nach der Sitte des Festes", wie oben (V. 22), wo es von den Reinigungs-Gebräuchen hieß, sie haben dieselben erfüllt „nach dem Gesetz Mosis". Dann die Parallele der Entwicklung des Messiasknaben mit der anderer prophetischen Kinder in der aus Simsons Geschichte entlehnten Bemerkung (V. 52), Jesus habe zugenommen an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und Menschen; wie oben nach der Darstellungsgeschichte (V. 40) von ihm gesagt war, der Knabe sei gewachsen und stark geworden im

Geist, und die Gnade Gottes sei über ihm gewesen. Ferner der Abstand dessen, was sich in dem Wunderknaben entwickelte, von dem Verständniß seiner Eltern in der Angabe (V. 50), diese haben das Wort nicht verstanden, das er zu ihnen gesprochen; wie sie bei der Darstellung im Tempel (V. 33) sich über dasjenige verwundert hatten, was über das Kind gesprochen ward.

Die eigentliche und das Stück von dem zwölfjährigen Jesus von andern unterscheidende Tendenz ist nun aber die in aller Heldensage im guten wie im schlimmen Sinne herkömmliche, daß, wie die Nessel frühzeitig gebrannt, so die Rose schon in der grünen Knospenhülle geduftet haben soll. Bis zu einem gewissen Punkte ist dem ja wirklich so, daß die ausgezeichnete Naturanlage, der entschiedene Beruf oft frühe schon in überraschenden Kundgebungen hervorbricht. Noch weit öfter aber wird von der Dichtung und Volkssage eine solche Vordatirung aus eigener Machtvollkommenheit vorgenommen. Nachdem ich die zunächst hieher gehörigen Beispiele aus der Sage von Moses, Samuel, Cyrus schon an einem andern Orte beigebracht habe[1]), darf ich hier vielleicht einer derartigen Sagenbildung gedenken, deren Gegenstand ich selbst, versteht sich im schlimmsten Sinne, geworden bin. Bekanntlich gilt, wer die Gottheit Christi in Abrede zieht, dem Pöbel (aller Stände) für einen Gottesleugner. Als ich durch mein Werk über das Leben Jesu zuerst diese Schuld auf mich lud, stand ich im siebenundzwanzigsten Lebensjahre. Aber sollte wirklich die Nessel mit dem Brennen so lange gewartet haben? Ich war noch Zögling einer der niedern würtembergischen Klosterschulen und etwa 17 Jahre alt, als ich mit mehreren meiner Kameraden in einer Untersuchungssache als Zeuge vernommen wurde. Da soll die junge Nessel das verlangte Angelöbniß an Eidesstatt mit den Worten abgelehnt haben, sie könne es nicht leisten, denn sie glaube an keinen Gott. So erzählt jetzt der in anderer Stellung noch lebende Untersuchungsbeamte von damals, aus dessen Munde der glaubhafte Mann, dessen Bericht darüber schriftlich vor mir liegt, die Erzählung zu zwei verschiedenen Malen vernommen hat. Gewiß eine wohlbezeugte Geschichte, und doch kein wahres Wort daran; ohne Zweifel glaubt sie der

---

1) S. das Leben Jesu f. d. d. Volk (Ges. Schr. Bd. IV) S. 86 f.

Erzähler schon lange selbst, und doch ist sie eine Lüge. Noch heute würde ich, wenn mir gerichtlich ein Eid nur einfach auf den Namen Gottes abgefordert würde, diesen unbedenklich leisten, in der gewiß begründeten Voraussetzung, daß es auf die näheren Bestimmungen des Gottesbegriffs hier nicht ankommen könne; damals aber, im siebzehnten Jahre, waren überhaupt noch keine religiösen Zweifel in mir erwacht, war ich noch jahrelang, wie meinen Altersgenossen bekannt, ein rechtgläubiger Christ. Und doch, wäre der gedachte Erzähler zufällig der Pfarrer gewesen, der mich confirmirt hatte, so müßte ich sicher sogar schon damals, im vierzehnten Jahre, eine ähnliche Antwort gegeben haben; denn das siebzehnte ist für eine solche Nessel als Anfang des Brennens offenbar zu spät.

Aus diesem Beispiel wird wenigstens so viel anschaulich, daß eine derartige Geschichte, selbst wenn sie von einem erzählt wird, der dabei gewesen sein will und auch wirklich dabei gewesen ist, doch von ihm leicht so erzählt werden kann, wie sie niemals vorgefallen ist. Von der Geschichte des zwölfjährigen Jesus hat Schleiermacher schon in seiner Schrift über den Lucas behauptet, „sie könne offenbar nur auf Maria zurückgeführt werden"[1]. Gleichwohl findet er selbst nöthig, zu fragen, ob wir in dem Ausspruch Jesu, daß er in dem (Hause) seines Vaters sein müsse, seine eigenen damals gebrauchten Worte haben, oder ob Maria den Ausdruck nur aus seinem späteren Sprachgebrauch hergenommen habe? Und wenn Schleiermacher, seiner Herleitung der Geschichte von Maria ungeachtet, dennoch das Letztere möglich findet und für das Erstere nur eine größere Wahrscheinlichkeit herauszubringen weiß: um wie viel weniger Bürgschaft haben wir, bei der völligen Ungewißheit, wo diese Erzählung herstammt, und bei ihrer Verflechtung mit einer Reihe unhistorischer Stücke, dafür, daß ihr überhaupt etwas Geschichtliches zum Grunde liegt?

Schleiermacher nun erörtert bei diesem Anlasse die Frage nach der Eigenthümlichkeit des Gottesbewußtseins Jesu und nach der Art, wie wir uns dasselbe entstanden denken müssen. Die evangelischen Mittheilungen über die Aussagen Jesu von sich selbst, in ihrer Gesammtheit betrachtet, sagt er, „ist dieses sicher

1) Ueber den Lucas, S. 39.

herauszunehmen, daß er sich eines besonderen eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott bewußt gewesen ist; und sowie wir das als eine Thatsache in seinem menschlichen Bewußtsein annehmen, so müssen wir auch fragen: wie ist er zu diesem Bewußtsein gekommen?" Denn wenn wir voraussetzen, dasselbe sei von jeher, vom Anfang seines Lebens an auf ursprüngliche Weise in ihm gewesen, „so stecken wir gleich mitten im Doketismus" (S. 83 ff.). Aber müssen wir denn dies nicht voraussetzen, oder muß es nicht wenigstens Schleiermacher voraussetzen, wenn er das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes hält und insbesondere sagt, „was dieser uns als Reden Christi gebe, sei auch wirklich Rede Christi gewesen, und wir haben nicht Ursache, zu glauben, daß Johannes etwas von dem Seinigen dazugethan habe"? (S. 280.) In diesen Johanneischen Reden aber finden sich gerade die bekannten Aussprüche Jesu über seine Präexistenz, die jede Frage, wie das Bewußtsein seines eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott menschlicherweise in ihm entstanden sein möge, überflüssig zu machen scheinen, denn ihnen zufolge hätte er es schon fertig vom Himmel mitgebracht. Wenn das für Schleiermacher Doketismus ist, und er in diesem nicht stecken bleiben will, so muß man begierig sein, wie er sich, ohne das Johannesevangelium aufzugeben, herausziehen wird. Daß das Bewußtsein einer Präexistenz, die stets gegenwärtige Erinnerung an ein Leben bei Gott vor Grundlegung der Welt, das menschliche Bewußtsein in Jesu zerstört haben müßte, ist für Schleiermacher ausgemacht (S. 102 f. 286. 289). Aber hätte Jesus ein solches Bewußtsein gehabt, meint derselbe, so müßte er auch etwas von dessen Inhalte mitgetheilt, seinen Jüngern eine Vorstellung davon gegeben haben, was es mit seinem vorirdischen Dasein für eine Bewandtniß gehabt, und diese hinwiederum hätten das nicht für sich behalten dürfen, weil sie damit mehr Glauben hätten schaffen können, als mit der Predigt von seiner Auferstehung: aber nirgends lassen sie etwas davon verlauten (S. 288 f.). Gewiß, wenn Jesus sich wirklich eines vormenschlichen Zustandes erinnerte, so wäre es zu verwundern, daß er seinen Jüngern nichts Näheres über denselben mitgetheilt hätte; aber von dem Evangelisten als Urheber der Christusreden ist dies ganz natürlich; denn in ihm stand nur so viel dogmatisch fest, daß eine solche Präexistenz stattgefunden

haben müsse, wie dieselbe aber näher zu denken sei, davon hatte er so wenig eine Vorstellung als wir.

Man sieht, Schleiermacher weiß sich in den eigentlichen Stand der Frage gar nicht hineinzudenken: er spricht von Christus und was der hätte thun und lassen müssen, während wir noch ganz beim Evangelisten und der Frage stehen, ob sein Christus überhaupt ein reales Wesen sei. Um dies zu entscheiden, dazu sind nun eben jene Aussprüche von höchster Wichtigkeit; aber Schleiermacher nimmt es mit denselben überaus leicht. Er erklärt kurzweg, „der exegetische Grund für die Annahme einer Präexistenz sei sehr schwach" (S. 100). „Man hat", sagt er, „darauf wohl einzelne Aeußerungen Christi gedeutet; aber es ist wohl nichts leichter" (was ist einem Dialektiker wie Schleiermacher nicht leicht?) „als zu zeigen, daß diese Erklärungen etwas sehr willkürliches sind, und daß z. B. die Aeußerung Jesu, er habe eine Herrlichkeit gehabt beim Vater vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 3), sich auch anders erklären läßt" (S. 102). Nämlich es heiße nur, daß Gott von Anfang an die Welt gewollt habe als eine solche, die durch die Sünde zur Erlösung hindurchgehen sollte; daß also auch Jesus nicht reell, sondern ideell, als mitversehen im göttlichen Rathschluß, von jeher gesetzt gewesen sei (S. 287). Ich kann hiegegen nur wiederholen, was ich schon an einem andern Orte wiederholt habe: „wenn ein Evangelium mit den Sätzen anhebt: Am Anfang sei das Wort, bei Gott und selbst Gott, gewesen; durch dieses Wort sei die Welt geschaffen; in der Folge sei es in Jesu Fleisch geworden; und nun tritt dieser Jesus redend auf, versichert, er sei vor Abraham gewesen, und spricht von der Herrlichkeit, die er, ehe die Welt war, bei Gott gehabt habe: so hören wir hier im Fleische deutlich das ewige Schöpferwort reden und sich seiner persönlichen Existenz vor der Menschwerdung erinnern, und werden jede andere Erklärung seiner Worte als eine gekünstelte und unwahre von der Hand weisen" [1]).

Mit dieser Auslegung steht Schleiermacher auf dem Standpunkte der schlechtesten socinianisch-rationalistischen Exegese; gleichwohl wird sie ihm von einer zahlreichen Schule, und selbst von Solchen nachgemacht, die dogmatisch nicht auf seinem Standpunkte

1) Das Leben Jesu f. d. d. Volk (Ges. Schriften Bd. III) S. 254.

stehen[1]). Das ist auch ganz natürlich: will man das vierte Evangelium nicht aufgeben, und doch seine Grundlehre nicht annehmen, so muß man es verdrehen. Das aber grenzt an's Unglaubliche, wenn auf diesem Standpunkt irgend etwas unglaublich wäre, daß das Evangelium der Präexistenz, dessen Christus wie aus der Pistole geschossen da ist, im Gegentheil selbst für seine allmälige menschliche Entwicklung zeugen soll. Wenn Jesus sagt, er thue nichts von ihm selber, sondern der Vater zeige ihm Alles, und werde ihm auch noch größere Werke als diese zeigen (Joh. 5, 20), so deutet dies Schleiermacher so: damit „beschreibe Christus sein Bewußtsein als ein ganz in menschliche Form eingegangenes, in menschlicher Entwicklung begriffenes" (S. 108. 284). Allein die Werke, von denen hier der Johanneische Jesus spricht, und denen er einen aufsteigenden Stufengang zuschreibt, sind ja gar nichts Menschliches, sondern die übernatürlichen Wirkungen des Logos, der so eben einen Lahmen, gleichsam Halbtodten, geheilt hat, bald aber dazu aufsteigen wird, auch wirklich Todte zu beleben. Gleich im folgenden einundzwanzigsten Vers ist ja von dem Auferwecken der Todten als von demjenigen die Rede, worin jenes Größere bestehen solle, und wenn vorher auf die Verwunderung der Juden darüber hingewiesen war, so erhellt, daß unter diesem Größeren, außer der künftigen allgemeinen Todtenerweckung, zugleich das nächstbevorstehende Vorspiel derselben, die Auferweckung des Lazarus, zu verstehen ist. Ein Zeugniß für die allmälige Entwicklung des Gottesbewußtseins Jesu kann also in dieser Stelle nur derjenige finden, der sie aus allem Zusammenhang herausreißt; wie überhaupt das vierte Evangelium von dem heutigen Bewußtsein die Anerkennung seiner Aechtheit nur noch um den Preis erkaufen kann, sich in seinem innersten Wesen verkannt zu sehen.

Um nun eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie das Bewußtsein eines ganz besondern Verhältnisses zu Gott sich in Jesu entwickelt habe, weist Schleiermacher darauf hin, daß zwar

1) So besteht z. B. dasjenige, womit Beyschlag (in seinem Vortrag: Welchen Gewinn hat die evangelische Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen? S. 41 ff.) über Schleiermacher's Auffassung der Präexistenz Jesu hinauszukommen meint, aus nichts als leeren Worten, bei denen man sich vergeblich etwas zu denken sucht.

die Richtung auf das Gottesbewußtsein in der menschlichen Natur allgemein, in Betreff seiner wirklichen Entfaltung in den einzelnen Menschen aber ein großer Unterschied von einem Minimum bis zum Maximum zu bemerken sei. Als das Maximum bezeichnet er, „wenn das Bewußtsein von einem Verhältniß zu Gott ein Element eines jeden Bewußtseins ist, d. h. wenn es in jedem natürlichen Bewußtsein, das zu einer gewissen Klarheit und Vollständigkeit gelangt, mitgesetzt ist.“ Als das Minimum, „wenn der Einzelne immer eines äußern Impulses bedarf, um dieses Bewußtsein in seinem Innern zu entwickeln, oder wenn er sich gar gegen die Entwicklung desselben sträubt“ (S. 99). Jesus müssen wir uns nun in dieser Hinsicht auf der Seite des Maximum, der größten Lebendigkeit des Gottesbewußtseins, denken, und dessen, meint Schleiermacher, könne er schon im zwölften Jahre inne geworden sein, wenn er sich mit Andern verglich; indeß wäre das noch nichts Specifisches, noch kein Grund gewesen, sein Verhältniß zu Gott so auszudrücken, wie es Andere nicht thaten (S. 100). Dazu gehörte die Unsündlichkeit, deren er sich ebenfalls durch Vergleichung mit Andern bewußt wurde; hiemit war nun eine specifische Differenz von allen andern Menschen gegeben, die er dann auf das Göttliche in ihm bezog, und darum seinem Verhältniß zu Gott jenen eigenthümlichen Ausdruck gab (S. 105 ff.). Wenn nun Schleiermacher einerseits, um die Sündlosigkeit Jesu zu erweisen, die Wendung nimmt: Wollten wir auch nur ein Minimum von Sünde in ihm annehmen, so „müßte er nothwendigerweise aufhören, ein besonderer Gegenstand des Glaubens zu sein“ (S. 106), so werden wir solchen Cirkelbeweis nicht gelten lassen; und wenn er andererseits behauptet, „darin liege nichts, was mit dem Wesen einer rein menschlichen Entwicklung im Widerspruch stünde“ (S. 107), so ist davon theils oben schon die Rede gewesen, theils wird sich sogleich noch näher zeigen, wie es mit dieser angeblich rein menschlichen Entwicklung bestellt ist.

Bei der Frage nach der Ausbildung Jesu kommt Schleiermacher zunächst auf die drei jüdischen Sekten zu reden, von denen er den Einfluß der essenischen auf Jesum mit einem Eifer zu beseitigen sucht (S. 109. 113. 122. 124. 127), der, wie die freilich viel leichtere Abwehr ägyptischer Priesterweisheit als Quelle seiner vermeintlichen Wundergeschicklichkeit, in den damals noch frischen

Uebertreibungen und Abenteuerlichkeiten der Bahrdt, Venturini u. A. seine Erklärung findet. Auch an den in die Spaltung der Pharisäer und Sadducäer verflochtenen rabbinischen Schulen hat nach Schleiermacher's Ansicht Jesus keinen Theil genommen, sondern sich lediglich an die volksthümlichen Bildungsmittel gehalten, die für den Juden in der Synagogen-Einrichtung und den heiligen Schriften seines Volkes lagen. Dadurch soll aber nicht ausgeschlossen sein, daß sich Jesus in einzelnen schwierigen Fällen bei gelehrten Landsleuten Raths erholt habe; weswegen Schleiermacher für die Zwischenzeit vom zwölften bis zum dreißigsten Jahre einen längeren Aufenthalt Jesu in Tiberias, dem Hauptsitz der galiläischen Schriftgelehrten, vermuthet. (S. 114—128.)

In diesen Auseinandersetzungen Schleiermacher's finden sich viele richtige historische, viele feine psychologische Beobachtungen, die aber durchaus von einer dogmatischen Voraussetzung beherrscht und dadurch in ihrem Ergebniß illusorisch gemacht werden. Gegen das Lernen und in die Schule Gehen Jesu wird, wie schon bemerkt, im Allgemeinen nichts eingewendet; „nur daß er sich auf solche Weise als Schüler von einem Einzelnen, wie Paulus von Gamaliel, gebildet habe, sei unwahrscheinlich, denn daraus wäre ein Pietätsverhältniß entstanden, in welches ich", sagt Schleiermacher, „nicht glauben kann, daß sich Christus kann gesetzt haben" (S. 128). Auch daß er von den Pharisäern und Sadducäern gelernt hätte, sei „an und für sich nicht unmöglich, d. h. nicht unvereinbar mit unserer Voraussetzung von Christo; doch nur so, daß er die Einseitigkeit und die Irrthümer, welche er da gehört, sich nicht angeeignet", nämlich nicht etwa sie eine Zeitlang getheilt und sich nachher wieder davon frei gemacht, sondern gleich von vorne herein sie „gar nicht in sich aufgenommen hatte" (S. 114. 120). Da sehen wir also; unmöglich ist, was mit unserer dogmatischen Voraussetzung von Christo unvereinbar ist; das ist aber jedes Pietätsverhältniß zu einem menschlichen Lehrer, jeder auch nur vorübergehende Irrthum, sofern ein Pietätsverhältniß ein Verhältniß der Abhängigkeit, Irrthum nie ohne Sünde ist. Hier kehrt sich an der Sündlosigkeit Jesu die theoretische Seite hervor. Der normale Weg des Erkennens geht, wie Schleiermacher sehr schön ausführt, von der Unwissenheit durch die Unentschiedenheit zur Gewißheit, die dann, wenn Alles mit rechten Dingen zuge-

gangen, gleich der Wahrheit sein muß; der Irrthum entsteht dadurch, daß etwas Fremdartiges sich einmischt und zum Abschluß treibt, ehe die Wahrheit erreicht ist. Das kann entweder die Trägheit sein, der das fernere Untersuchen unbequem ist, oder das Interesse an einem unwahren Ergebniß, was immer ein unreines Motiv sein wird. Jesum dagegen haben wir uns nach Schleiermacher so zu denken, „daß nicht nur seine sittliche Entwicklung ein Fortschritt ohne Kampf gewesen ist, sondern auch seine intellectuelle Entwicklung ein Fortschritt ohne Irrthum" (S. 114. 117 ff.)[1]).

Die Schwierigkeiten, worein sich eine solche Vorstellung von Jesus verwickelt, entgehen Schleiermacher'n nicht, und er sucht sie selbst ins Licht zu setzen, um sie, wie er hofft, desto gründlicher zu heben. Zum Beispiel die Bewegung der Erde um die Sonne, sagt er, war in jenen Zeiten unbekannt. „Was hat nun Christus gedacht, wenn er (Matth. 13, 6) von Sonnenaufgang sprach? Wenn wir sagen wollten: Christus hat das damals allein gewußt, daß dieser Schein nicht zur Bewegung der Sonne gehöre, so ist dadurch eo ipso die ganze wahre Menschheit Christi aufgehoben, denn da hätte er (weil, was von Einem Gegenstande gilt, von allen gelten muß) alle menschliche Einsicht künftiger Zeiten in sich getragen, es wäre eine wirkliche Allwissenheit in ihn gesetzt", und „wir kämen in den Doketismus" (S. 118 ff.). Also hat er hierin die Vorstellung seiner Zeit getheilt: da aber diese Vorstellung eine falsche war, so hätte er ja darin geirrt? „Er hat sich", sagt Schleiermacher, „der Ausdrücke bedient, wie er sie im Leben gefunden hat; aber ohne solche Gewißheit, daß er die Wahrheit derselben hätte verfechten wollen" (S. 119 ff.). Also hat er sich doch nicht blos der Ausdrücke bedient, sondern auch die Vorstellungen getheilt, nur ohne sich ein bestimmtes Urtheil über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu bilden. Das durfte er nämlich nach Schleiermacher deswegen unterlassen, weil es Vorstellungen waren, die nicht auf dem Gebiete lagen, wo die Ausmittlung der Wahrheit zu seinem Berufe gehörte. Denkt man sich unter den Zeitgenossen Jesu einen Mann, der von der Unrichtigkeit der damaligen Vorstellungen über die Bewegung

1) Vgl. die Glaubenslehre II, §. 98, 1. S. 98.

der Weltkörper eine Ahnung gehabt hätte: „wäre ein solcher zu Christo gekommen und hätte ihn gefragt: ist das wirklich dein Wissen, daß sich die Sonne um die Erde bewegt? so würde", meint Schleiermacher, „Christus gesagt haben: das ist nicht Gegenstand meiner Untersuchung gewesen, das ist eine Aufnahme solcher Ausdrücke, deren Gegenstände wiederum Vorstellungen sind, die gar nicht in den eigentlichen Context des Lebens hineingehören" (keine praktische Bedeutung haben?), „sondern die immer nur um anderer Vorstellungen willen mitgebraucht werden" (S. 119). Hier legt zwar Schleiermacher oder sein Nachschreiber Jesu eine sehr unklare Rede in den Mund, aber eine solche, die deutlich genug in sich schließt, was Schleiermacher als doketisch vermeiden will: daß Jesus für sich wohl gewußt habe, wie wenig begründet jene Vorstellungen seien. Das Mittelding zwischen Irrthum und Wahrheit, das objectiv nicht die Wahrheit, aber doch subjectiv nicht Irrthum sein soll, existirt nicht; und so wenig wir es dem größten Manne der Vergangenheit, den wir rein menschlich betrachten, verdenken, daß ihm neuere Entdeckungen fremd gewesen sind, z. B. dem Sokrates oder Aristoteles, daß sie von dem Copernikanischen System keine Ahnung hatten, so gewiß geht die Voraussetzung einer der Sündlosigkeit Jesu entsprechenden schlechthinigen Irrthumslosigkeit an dieser Einräumung zu Grunde.

So können wir auch nur einverstanden sein, wenn Schleiermacher von einem „Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entworfen" [1]) haben soll, dieser ächten Ausgeburt des Achtzehnten Jahrhunderts, das auch im Gebiete der Religion Alles aus verständiger Berechnung hervorgegangen dachte, nichts wissen will. Wenn er aber die Zurückweisung dieser Vorstellung so begründet: da „hätte Christus zu irgend einer Zeit nicht gewußt, was er gewollt hätte, und das könne man sich nicht ohne Sünde denken"; ja schon der im Begriff eines Planes liegende „Gegensatz von Zweck und Mittel trage die Spur der sittlichen Unvollkommenheit auf eine so starke Weise in sich, daß er Christum nicht darein verwickeln möchte"; auch das „Ueberlegen, welches wohl besser sei, dieses oder jenes,

---

1) Bekanntlich der Titel einer berühmt gewordenen Schrift von F. V. Reinhard, die zuerst im Jahre 1781 erschienen war.

möchte er ihm nicht zuschreiben, weil eine innerliche Unsicherheit darin sei, die Christum so auf gleiches Niveau mit anderen Menschen stelle, daß er nicht mehr ein Gegenstand der Verehrung wäre" (S. 129): so sind dies Gründe, die in einer Dogmatik gut genug sein mögen, weil man da keine besseren gewohnt ist, aber in eine historische Untersuchung gehören sie nicht, oder benehmen ihrem Ergebniß den wissenschaftlichen Werth. Ergiebiger ist die von Schleiermacher hier zu Hülfe genommene Vergleichung mit dem bildenden Künstler, die ihm durch den romantischen Kreis, in dem er sich so lange bewegt hatte, dargeboten war. Denken wir uns, sagt er, einen Künstler, und sein Kunstwerk, und fragen: wie ist dieses zu Stande gekommen? Sagt man: „er hat einen Plan gehabt, und es wird z. B. ein Gemälde aus einem solchen Plan erklärt, diese oder jene Idee habe der Künstler darstellen wollen, und Dieses oder Jenes sei sein Motiv gewesen, so läßt sich auf diese Weise nur ein unvollkommenes Kunstwerk richtig erklären". Der rechte Künstler schafft nicht nach einem Plan, nicht aus einem Gedanken, sondern aus einem inneren Bilde. „Je mehr sie denken", sagt Schleiermacher seinen Zuhörern, „daß er während der Arbeit etwas hat machen müssen, was in dem ursprünglichen inneren Bilde nicht gewesen ist, desto mehr denken Sie sich eine Unvollkommenheit hinein; stellt aber das Bild das Aeußere dar, so wie es im Innern war, so ist das Bild vollkommen" (S. 131). Es ist mit einem Worte der Begriff der Genialität, den Schleiermacher hier auf Jesum anwendet, und demzufolge er sich seine Thätigkeit als eine solche denkt, die aus einem innern Drange gewissermaßen unwillkürlich hervorging. „Das Bewußtsein der ihm innewohnenden Kraft, und das Bewußtsein des äußern Bedürfnisses (auf Seiten der Welt), das wird ihm Beides zusammen zu einem Impuls der stetigen Selbstmittheilung" (S. 133). Aber auch der genialste Künstler bedarf außer dem inneren Bilde, um es äußerlich darzustellen, noch der Geschicklichkeit, die er sich erwerben muß. Doch das ist theils etwas ganz Anderes als jenes Planmachen, theils bestand auf Seiten Jesu die Geschicklichkeit, deren er für seinen Beruf bedurfte, lediglich in Menschenkenntniß, und diese entwickelte sich in ihm ganz von selbst aus der inneren Richtung seiner Natur. Hier hat Schleiermacher das schöne Wort: „Es giebt kein anderes wahres Fundament der Menschenkenntniß, als nur die reine Liebe

und das reine Selbstbewußtsein; die eine ist das Eingehenwollen in die Menschen, und wenn wir das reine Selbstbewußtsein nehmen, wie es in dem Erlöser war (hier mischt sich freilich schon wieder die dogmatische Voraussetzung ein), so ist es index sui et falsi, und war das, woraus sich ihm das Entgegengesetzte in Andern kundgab" (S. 135).

„Eine Frage", sagt hier Schleiermacher, „ist nicht zu umgehen: wie ist Christus dazu gekommen, die messianische Idee auf sich zu beziehen? und läßt es sich so, daß weder eine Selbsttäuschung, noch ein Bestreben, Andere damit zu täuschen, irgend damit verbunden sei, rechtfertigen, daß er die messianischen Weissagungen auf sich bezogen hat?" (S. 138 ff.) Seine Absicht war doch nur, „sein Leben auf die Menschen zu übertragen, d. h. sie auch zu solchen zu machen, welche durch den Willen Gottes allein bestimmt würden, und eine Herrschaft des göttlichen Willens von seiner Person aus zu begründen"; jene Weissagungen dagegen gingen offenbar zugleich auf eine äußere Herrschaft, sie faßten die Idee der Theokratie politisch auf. „Hat nun Jesus sie so verstanden, daß in der That er der Gegenstand derselben sei? sie seien von Anfang nicht anders als so gemeint gewesen, und die ganze Auffassung von der politischen Theokratie sei nur ein Mißverständniß? Das wäre das Einfachste", antwortet Schleiermacher, „aber ich glaube nicht, daß es das Richtige ist." Wir haben kein Recht, zu behaupten, „daß Christi Ueberzeugung gewesen sei, die Propheten hätten ihn in ihrer Vorstellung so gehabt, wie er aufgetreten ist"; vielmehr, genau wie oben hinsichtlich der Weltvorstellung überhaupt, meint Schleiermacher auch hier, „wenn Einer auf unserem Standpunkte stehend, Christum gefragt hätte: Ist das deine Meinung, daß der Verfasser von Jes. 61 sich dies so gedacht habe, daß es sich auf das Auftreten eines einzelnen Lehrers beziehe? so würde er das verneint haben; aber er ging weiter und tiefer in die Wahrheit der Idee ein", und da ist die Anwendung, die er von dergleichen Stellen auf sich macht, „vollkommen richtig" (S. 271). Schleiermacher'n ist natürlich jene erstere Annahme schon deswegen verboten, weil sie einen Irrthum in Jesu setzen würde, und so wird denn dessen hin und wieder zu Tage tretende Befangenheit in der jüdischen Auslegungsweise durch die beliebte Wendung dogmatisch unschädlich gemacht, daß

sie als „Aufnehmen von Vorstellungen“ betrachtet wird, „von denen sich eine Ueberzeugung zu bilden Christus keinen Beruf hatte“ (S. 141). Davon abgesehen jedoch, wird man der Ausführung Schleiermacher's nur Beifall geben können. Für die Wahrheit, den eigentlichen Kern der messianischen Weissagungen im alten Testament, sah nach ihm Jesus das religiöse Moment in denselben an, und dazu hatte er ein Recht, denn gerade bei den frömmsten Männern der Nation war die Aussicht auf die höhere Stellung des Volks Israel unter den übrigen Völkern immer zugleich die Aussicht auf eine erweiterte Gottesherrschaft unter den Menschen. So konnte „in demselben Maße, als sich sein eigenthümliches Selbstbewußtsein entwickelte, auch dieses sich in ihm entwickeln, daß er der Zielpunkt der ganzen jüdischen Anordnung sei, und also auch der, auf den alle diejenigen Ahnungen und Aussprüche hinzeigen, welche die Vollendung des göttlichen Rathschlusses mit dem jüdischen Volke darstellen sollten. Es war das weder ein Resultat, das sich nur nach mancherlei Schwankungen in ihm fixirt hätte (dies ist nun wieder dogmatisch gesprochen), noch muß man diese Ueberzeugung als eine besondere göttliche Offenbarung ansehen; sondern es ist sein eigenthümliches Selbstbewußtsein, nur in Beziehung auf die jüdische Geschichte und Nationalität“ (S. 141 ff.).

Als der Anfangspunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu wird nach der Stelle Apostelgesch. 1, 22 herkömmlich seine Taufe durch Johannes betrachtet. An diesem uralten Grenzpfahl rüttelt Schleiermacher. Der Gesichtspunkt einer allmäligen natürlichen Entwicklung Jesu scheint auch hier einen allmäligen Uebergang zu verlangen. „Es liegt in der Natur der Sache“, wird geurtheilt, „daß die steigende Entwicklung seines Selbstbewußtseins auch in Mittheilung übergehen mußte, und da ist kein Ende des einen und Anfang des andern zu setzen“ (S. 142). Das hat allerdings seine Richtigkeit, und man könnte insofern die noch unbestimmtere, durch einzelne Veranlassung gelegentlich hervorgerufene Wirksamkeit Jesu von der bestimmten und zusammenhängenden, wie sie namentlich durch das Sammeln eines besondern Jüngerkreises bezeichnet war, unterscheiden, und von der letzteren annehmen, daß sie, während jene andere auch schon vorher nicht fehlte, erst seit der Taufe Jesu durch Johannes ihren Anfang

genommen habe. Wenn nun aber Schleiermacher, damit nicht zufrieden, auch das Jüngersammeln schon für die Zeit vor der Taufe postulirt, so muß etwas Besonderes dahinter stecken. Es ist dies das erstemal, wo in den Zusammenhang von Schleiermacher's Darstellung des Lebens Jesu eine Notiz des von ihm bevorzugten Johannes eingreift. Dieser berichtet zwar von dem Zeugniß des Täufers und von dem daraufhin erfolgten Anschluß einiger Jünger an Jesum (1, 26 ff.), ohne einer früheren Wirksamkeit desselben zu gedenken. Aber wenn er (2, 1 ff.) weiter erzählt, ein paar Tage darauf sei Jesus nach Galiläa gegangen, weil da eine Hochzeit gewesen, zu der er und seine Jünger geladen waren: wie konnte man, fragt Schleiermacher, in Galiläa von diesen so eben erst am Jordan gewonnenen Jüngern wissen? War hingegen Jesus schon früher in Galiläa bisweilen öffentlich in Synagogen und sonst aufgetreten, so war es natürlich, daß sich daran solche Verhältnisse knüpften und man in Kana voraussetzen konnte, er werde auch jetzt Etliche bei sich haben, die seine Schüler waren und nun mit ihm eingeladen wurden (S. 143). Schleiermacher will ja auch sonst Spuren in den Evangelien finden, „daß Christus einen gewissen Ruf erlangt hatte, ehe er sich von Johannes taufen ließ". Das kann er nicht aus des Täufers anfänglicher Weigerung (Matth. 3, 14) erschließen, da er diese für eine willkürliche Verbesserung eines späteren Erzählers hält[1]; auch von den Thaten in Chorazin und Bethsaida (Matth. 11, 20 ff.) kann ihm nicht entgehen, daß sie nur willkürlich vor die Taufe versetzt werden können; auch hier ist es vielmehr Johannes mit den unbestimmt erwähnten Zeichen 2, 23; 3, 2, und namentlich mit der Voraussetzung, die sich in der Weisung Maria's an die Diener in Kana (2, 5) kund zu geben scheint, wodurch sich Schleiermacher in der Meinung einer solchen Vorwirksamkeit Jesu bestärkt findet. Daß aber hiebei eine irrige Auslegung zum Grunde liegt, darüber kann auf jeden Commentar zum johanneischen Evangelium verwiesen werden; ohnehin fällt bei einer richtigen Ansicht von diesem Evangelium jede historische Beweiskraft jener Stellen hinweg.

Wie ist nun aber Jesus dazu gekommen, sich von Johannes taufen zu lassen? und was hat sich dabei eigentlich begeben?

---

1) Ueber den Lucas, S. 59.

Vor Allem: hat zwischen dem Täufer und Jesus schon vorher ein persönliches Verhältniß bestanden? Bekanntlich weiß Lucas Kap. 1 von Familienverhältnissen zu erzählen, in deren Folge beide Männer sich gekannt haben müßten; während bei Johannes 1, 31, 33 der Täufer wiederholt das Gegentheil versichert. „Da erkläre ich mich", sagt Schleiermacher, „augenblicklich dafür, daß die Erzählung" des Lucas „nicht aufkommen könne gegen die bestimmte Aussage des Täufers" bei Johannes (S. 145). Er hat vollkommen Recht, eine offenbar poetisch angelegte Darstellung, wie die jenes Vorkapitels bei Lucas, nicht als historischen Bericht gelten zu lassen; ob aber nicht auch die dem Täufer in den Mund gelegte Versicherung früherer Nichtbekanntschaft in der Tendenz des vierten Evangeliums ihren Grund haben könnte[1]), diese Frage stellt er sich nicht. Daß Jesus der Bußtaufe des Johannes sich unterzieht, bildet mit der Voraussetzung seiner Sündlosigkeit einen Widerspruch. Diesem sucht Schleiermacher dadurch zu entgehen, daß er in jenem Schritte Jesu nur objectiv die Erklärung findet, den Juden stehe nicht schon als Aufbewahrern des Gesetzes der Antheil am messianischen Reiche zu, sondern sie haben sich desselben erst durch Tilgung ihrer Sünden würdig zu machen.

In Betreff der Vorgänge bei der Taufe Jesu legt Schleiermacher den Bericht des vierten Evangeliums in der Voraussetzung zu Grunde, daß Johannes seine Erzählung aus dem Munde des Täufers selbst habe, und daß die Abweichungen der übrigen Evangelisten sich als Zusätze zu dieser Urerzählung begreifen lassen. An der johanneischen Erzählung ist ihm vor Allem das lieb, daß sie das Wunder lediglich auf den Täufer bezieht. Wenn er aber so weit geht, zu sagen: „das Wunderbare in der Erzählung von der Taufe Christi interessirt uns nicht, und es liegt uns nicht ob, uns eine bestimmte Vorstellung davon zu machen, da es sich nicht auf Jesum bezog, sondern auf den Täufer, und weil es nur an ihm und in seiner Umgebung geschah, aber nicht von ihm ausging, und er gar nicht dabei handelte" (S. 151): so ist dies eine Ausflucht, da das Wunder doch auf jeden Fall als ein solches erzählt wird, das um Jesu willen, zur Förderung der göttlichen

1) Vgl. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 105. Das Leben Jesu f. d. d. Volk (Ges. Schr. IV. Bd.) S. 33.

Zwecke mit ihm, geschehen sei, und da es im Zusammenhang mit den übrigen Wundern der evangelischen Geschichte zur Ermittlung des Charakters und Werthes dieser Geschichte nicht unbeachtet bleiben darf. Auch hat uns Schleiermacher seine Vermuthungen über das Thatsächliche daran nicht vorenthalten. Die Himmelsstimme geht ihn nichts an, da Johannes von einer solchen nichts weiß; wie eine Taube läßt auch Johannes den heiligen Geist auf Jesum herabkommen, aber eine leibliche Gestalt legt dieser Taube nur Lucas aus eigener Machtvollkommenheit bei; und wenn man nun den geöffneten Himmel in unseren synoptischen und den Lichtglanz in den apokryphischen Evangelien zusammennimmt, so bekommt nach Schleiermacher „die Sache das Ansehen, daß das, was Johannes gesehen hat, eine Lichterscheinung gewesen sei, die aus einer Spalte der Wolken hervorgegangen ist"; die Vergleichung mit einer Taube bezieht sich auf „die Umgrenzung oder Bewegung" dieses Lichtscheins, und „das Bleiben kann nur als ein allmäliges Verschwinden an Christo gedacht werden". (S. 150. 152.)

Nun ist es aber merkwürdig zu sehen, wie in der Befriedigung mit dieser Ansicht von der Sache Schleiermacher durch seinen eigenen Scharfsinn gestört wird. In der johanneischen Erzählung, auf die er doch Alles baut, gewahrt er eine „Incongruenz". Die göttliche Verheißung an den Täufer (1, 33) besagte nur, er werde den Geist auf einen herabkommen und auf ihm bleiben sehen; von einer Taube war hier keine Rede. Da ließe sich unter dem Bleiben des Geistes gar wohl auch etwas verstehen, „was nur durch fortgesetzte Beobachtung wahrgenommen werden konnte"; d. h., will Schleiermacher sagen, man könnte die Verheißung auch so deuten, daß der Täufer durch längere Beobachtung der Handlungsweise Jesu sich von seiner Messianität überzeugen sollte. Das wirkliche Gesicht dagegen, worin er die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung fand, beschreibt der Täufer im johanneischen Evangelium so, daß er den heiligen Geist bestimmt wie eine Taube auf Jesum habe herabkommen und auf ihm bleiben sehen (1, 32). Hier muß man an etwas Einzelnes, Sinnfälliges denken, wo man freilich nicht recht weiß, wie man sich das Bleiben vorstellen soll; aber wenn doch die Verheißung um so viel geistiger lautete, so hatte der Täufer, meint Schleiermacher, „vielleicht Un-

recht, sie durch jene Erscheinung, deren Zusammenhang mit dem Gottesspruche doch nur auf seiner Auslegung beruhte, für erledigt zu halten" (S. 149. 151 f.). Allein da auf Schleiermacher's Standpunkte die angeblich göttliche Verheißung doch nur eine in dem Geiste des Johannes aufgegangene Idee sein kann, so müßte er seinen eigenen früheren Gedanken später mißverstanden haben, was sich nicht denken läßt. Vielmehr hat hier Schleiermacher's Spürkraft wider Willen gerade einen Zug aufgeschürft, der den Bericht des vierten Evangelisten als einen abgeleiteten erkennen läßt. Die Taube hat er aus den älteren Evangelien und behält sie bei; aber während die Uebrigen dieselbe, wie es einer Taube geziemt, auf Jesum nur herabkommen lassen, läßt er sie über ihm bleiben, was nur von dem Geiste, der fortwährend auf ihm ruhte, gesagt werden kann. Dies ist ja das durchgängige Verhalten des vierten Evangelisten: das sinnliche Wunder aus der herkömmlichen Ueberlieferung aufzunehmen, dasselbe dann mit idealem Gehalte so anzufüllen, daß die sinnliche Form am Zerspringen ist, es aber doch nicht so weit kommen zu lassen, sondern das Sinnliche und das Geistige in- und miteinander festzuhalten.

Die Versuchungsgeschichte fällt als wirklicher Vorgang für Schleiermacher schon dadurch weg, daß Johannes nicht blos von ihr schweigt, sondern auch durch das feste Gefüge der Tagesrechnung am Anfang seines Evangeliums sie mit ihren vierzig Tagen bestimmt ausschließt. Recht hübsch bringt dann Schleiermacher weiterhin seinen Candidaten die Unmöglichkeit zum Bewußtsein, sich die Sache so, wie sie erzählt ist, vorgefallen zu denken. Wozu sollte eine Versuchung Jesu durch den Satan dienen? Nehmen wir ihn als Unsersgleichen, so treten uns Versuchungen genug im gewöhnlichen Leben entgegen, und es braucht ein persönliches Auftreten des Satans nicht; ja Jesus hätte es leichter gehabt als wir, wenn es bei ihm mit jenen drei Akten abgethan gewesen wäre, die überdies, den ersten ausgenommen, nicht einmal etwas Verlockendes für ihn haben konnten. Und kannte Jesus den Teufel, wie bei dem letzten Akte bestimmt gesagt, aber wohl auch bei den früheren vorauszusetzen ist, so fiel ohnehin alle Versuchung weg; außer wir dächten uns Furcht vor dem Satan als möglichen Beweggrund für Jesum, in dessen Vorschläge einzugehen, was der Anlage der Erzählung fremd ist (S. 156 ff.). Bekanntlich hat

Schleiermacher die Versuchungsgeschichte als eine Parabel aufgefaßt, die von Jesu den Jüngern erzählt, später aber im Wiedererzählen als Geschichte verstanden worden sei. Die mythische Auffassung, gegen die er in früheren Jahrgängen der Vorlesung sich ausdrücklich erklärte [1]), hat er diesmal mit Stillschweigen übergangen; die Meinung hingegen, als „stelle hier Christus unter der Form einer Geschichte dar, was zu der Zeit, wo er seine Laufbahn beginnen sollte, in seinem Innern vorgegangen sei", hat er auch hier, wie von jeher, mit der Erklärung zurückgewiesen, daß „diese Hypothese seiner Ueberzeugung nach gar keinen Glauben an Christum mehr zulasse" (S. 160). Hier ist einer der Punkte, wo Schleiermacher's Schüler von der Strenge des Meisters nachgelassen, ja eine Meinung geradezu angenommen haben, die er ausdrücklich für „den ärgsten neoterischen Frevel" erklärt hatte, „der gegen die Person Christi begangen worden" [2]). Wenn sie hiebei von der Ansicht ausgingen, daß die Gewalt versuchender Gedanken, die Möglichkeit innerer Kämpfe in Jesu eingeräumt werden müsse, wenn es mit seiner völligen Menschheit Ernst sein solle, so hatten sie freilich gegen den Meister Recht; wenn sie aber damit seiner Unsündlichkeit nicht zu nahe zu treten meinten, so haben sie sich ebenso geirrt, wie Schleiermacher umgekehrt, wenn er die Unsündlichkeit Jesu mit seiner wahren Menschheit vereinbart hielt.

Sind uns über den ersten Zeitraum des Lebens Jesu, seine Kindheit und Jugend, nur wenige einzelne Nachrichten aufbehalten, so läßt auch der

---

1) S. das Leben Jesu f. d. d. Volk (Ges. Schr. III. Bd.) S. 27 f.
2) Ueber den Lucas, S. 54.

II. Zeitraum,

die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu,

worüber uns reichere Mittheilungen zu Gebote stehen, doch, in Folge der Beschaffenheit dieser Mittheilungen, keine zusammenhängende Darstellung zu. Die drei ersten Evangelien, urtheilt Schleiermacher, sind nur unzusammenhängende Materialiensammlungen; Johannes gibt zwar eine fortlaufende Erzählung, erleichtert aber die Möglichkeit der Lösung jener Aufgabe nur wenig, weil er nur das erzählt, was für seine Tendenz Bedeutung hat. Diese ist: „die Katastrophe in dem Schicksale Christi zugleich mit der eigentlichen Natur seiner Thätigkeit begreiflich zu machen", oder den Widerspruch zu lösen, wie, unerachtet dieser Natur seiner Thätigkeit, er doch von den Juden verworfen werden konnte (S. 168).

Im Allgemeinen ist diese Auffassung der Tendenz des vierten Evangeliums ganz richtig; aber warum spricht denn Schleiermacher nur von der Natur, d. h. der Beschaffenheit der Thätigkeit Jesu, und nicht von seiner Natur oder seinem Wesen selbst als dem Gegenstande der Darstellung des vierten Evangeliums? Offenbar deswegen, weil er es nicht Wort haben will, daß in diesem Evangelium von einer eigenthümlichen Natur Jesu, d. h. von ihm als einem höheren, übermenschlichen Wesen die Rede ist. Und doch findet nur hierin der Evangelist den Schlüssel zu dem Räthsel der Verwerfung Jesu von Seiten seines Volkes. Wäre er nur der menschliche Judenmessias gewesen, so würden ihn die Juden schwerlich von sich gewiesen haben; aber er war ja der fleischgewordene Logos, das göttliche Lichtprincip: da darf man sich nicht wundern, daß die Kinder der Finsterniß ihn nicht

aufnahmen. Dieser speculative Gesichtspunkt, aus welchem der vierte Evangelist das Leben Jesu betrachtet, ist freilich bei dem Jünger Jesu undenkbar: da Schleiermacher diesen als den Verfasser des Evangeliums festhalten will, so darf er jenen Gesichtspunkt in dem Evangelium nicht finden.

In dem öffentlichem Leben Jesu unterscheidet Schleiermacher eine äußere und eine innere Seite. Zu der ersteren rechnet er die Localität, die äußeren Verhältnisse und die äußere Lebensordnung; zu der andern die Lehre Jesu und seine Thätigkeit für die Stiftung einer Gesellschaft (S. 166). Die Localität betreffend, hat Schleiermacher, wie schon früher erwähnt, die vollkommene Einsicht in den Widerspruch, der in diesem Stücke zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten stattfindet, sowie darein, daß der Widerspruch nicht zu lösen ist, wenn diese Schriftsteller alle in gleicher Nähe von Jesu und den Thatsachen überhaupt standen, sondern nur bei der Annahme, daß entweder die drei ersten oder das vierte Evangelium späteren Ursprungs seien. Unter den Synoptikern handelt es sich vorzugsweise um das Matthäusevangelium, von dem neuerlich, sagt Schleiermacher, „von Mehreren in Zweifel gestellt worden, ob es in seiner gegenwärtigen Gestalt wirklich von einem Apostel herrühre; und ich glaube", setzt er hinzu, „die Sache wird sich immer mehr für die Negative in dieser Beziehung entwickeln. Es ist daher", schließt er in seiner gewohnten Art, „das Evangelium Johannis zum Grunde zu legen, und dieser sieht eigentlich Judäa für den Ort des öffentlichen Lebens Jesu an, und alle andern Aufenthalte nur vorübergehend aus bestimmten Motiven veranlaßt" (S. 181 f.). Aber wenn dies das wirkliche Sachverhältniß war, wie konnte dann, muß man fragen, die entgegengesetzte Ansicht der drei ersten Evangelien entstehen, in denen vielmehr Galiläa als der eigentliche Schauplatz des Wirkens Jesu erscheint? Johannes, unerachtet er selbst es anders wußte, führt uns doch aus dem Munde Anderer als die in Jerusalem herrschende Meinung an, daß Jesus als ein solcher angesehen wurde, der eigentlich in Galiläa zu Hause sei. Woher konnte diese Meinung kommen? Daher, antwortet Schleiermacher, daß Jesus in Galiläa erzogen, seine Schüler der Mehrzahl nach Galiläer waren, und er sowohl wie sie den galiläischen Dialekt sprachen. „Da waren Gründe genug, daß

diese Ansicht sich bildete unter Denen, welche nicht zur nächsten Umgebung Jesu gehörten, daß sie in Judäa die allgemeine war, und auf diese Weise in unsere Evangelien kam" (S. 180. 182). Wie? Jesus hielt sich während seines öffentlichen Lebens fast immer in Judäa auf; aber wegen seines galiläischen Dialekts und weil man ihn in Galiläa erzogen wußte, bildete sich in Judäa, wo er sich fast immer aufhielt, die Ansicht, er sei fast immer in Galiläa gewesen. Diese Erklärung des bekannten Widerstreits wird Niemand befriedigen, vielmehr wird man sich auch von hier aus auf die andere Seite getrieben finden, wo, mit Zugrundlegung der synoptischen Ansicht als der historischen, die abweichende johanneische Darstellung aus der Tendenz dieses Evangeliums erklärt wird, die göttliche Weisheit recht in die Mitte ihres vermeintlichen Eigenthums kommen, das Licht der Welt eben in dem Hauptsitze der Finsterniß, im Mittelpunkt des Judenthums, erscheinen zu lassen.

In Betreff der äußeren Subsistenz Jesu führt Schleiermacher aus, wie sie sich nicht auf seine Familie gründete, mit der er seit seinem öffentlichen Auftreten in keiner näheren Beziehung mehr stand; sondern theils auf den Erwerb der Apostel, soviel davon in die gemeinsame Kasse floß, theils auf Beiträge anderer Anhänger, wie z. B. etlicher vermögenden Frauen (Luc. 8, 2 f.), theils endlich auf die Gastfreundschaft, die unter den Juden, besonders gegen Schriftgelehrte und öffentliche Lehrer, in reichem Maße geübt wurde. Die Aeußerung, daß er nicht habe, wo er sein Haupt hinlege (Matth. 8, 20), „ist nur der Ausdruck von dem Mangel einer bestimmten Heimath, so daß er immer nur durch Umstände da und dort hingeführt wurde, nicht von eigentlicher Armuth" (S. 191). Uebrigens schloß er sich in den galiläischen Städten an das Hauswesen seiner dort ansäßigen Jünger, und ebenso in der Nähe von Jerusalem an das Hauswesen Solcher an, die in ihm den Messias oder einen Propheten verehrten; andere Lokalverhältnisse sind uns dunkel (S. 185 ff.).

Die Lebensordnung oder die Zeitausfüllung war natürlich für Jesum eine andere an den Orten, wo er sich gewöhnlich oder doch öfter aufhielt, und an solchen, wohin er selten kam; im Allgemeinen denkt sich Schleiermacher das tägliche Leben Jesu ausgefüllt durch einsame Meditation und Schriftstudium; durch öffent-

liche Lehrthätigkeit, besonders in den Synagogen; durch besondere Unterweisung des engeren Kreises seiner Jünger; durch gelegentliche Gespräche mit den Leuten, die sich an ihn wandten; und endlich durch die geselligen Beziehungen, die sich auf Gastfreundschaft und persönliche Verhältnisse gründeten (S. 197. 200 ff.).

Hieher, unter die Rubrik der Zeitausfüllung, stellt Schleiermacher auch die Wunder Jesu. Rechne man in den drei ersten und besonders im Matthäusevangelium zusammen die massenweise verschwiegenen Wunder, wie die Matth. 11, 20 f. von Jesu nur gelegentlich erwähnten in Chorazin und Bethsaida, dann die in Bausch und Bogen berichteten, wie in den summarischen Angaben Matth. 4, 23 f. und öfter, endlich die einzelnen ausführlich erzählten Wunder, so bekomme es den Anschein, als „müsse das Wunderthun eine große Zeit in dem Leben Christi eingenommen haben" (S. 204). Wenn man aber das alles in den Evangelien buchstäblich nehmen und ein Gesammtbild daraus gestalten will, so hat das nach Schleiermacher seine Schwierigkeit. Es setzt eine unverhältnißmäßige Menge von Kranken voraus, die nach massenhaften Heilungen doch immer wieder in denselben Gegenden zum Vorschein kommen und in die Wüste und überall hin mitgeschleppt werden. Etwas Anderes sei es im vierten Evangelium, da sich bei den Festen zu Jerusalem wohl denken lasse, „daß mehr solche Thaten vorkamen, doch nicht so viele, daß man sie nicht einzeln betrachten konnte" (S. 205). In der That jedoch hat in diesem Stücke das vierte Evangelium vor den übrigen nichts voraus, da es ebenfalls außer den einzelnen Wundern, die es ausführlich erzählt, wiederholt auf weitere, und zwar viele, die Jesus gethan habe, hinweist (2, 23. 3, 2. 4, 45. 12, 37. 20, 30).

Zum Wunder hat sich bekanntlich Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die freieste Stellung gegeben. „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann" nach ihm „nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben würde" [1]). Die Wunder Jesu insbesondere, führt Schleiermacher ganz nach Herder aus, haben wohl seine Zeitgenossen, die sie sahen, auf ihn aufmerksam machen können; für

---

1) Glaubenslehre I, §. 47, S. 256.

uns, denen die Anschauung derselben fehlt, haben sie solche Kraft nicht mehr, sind uns aber auch entbehrlich, sofern an ihre Stelle jetzt die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit, dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi getreten ist, die wir vor seinen Zeitgenossen voraus haben [1]). Auch sei es zwar in Bezug auf Christum eine natürliche Voraussetzung, derselbe, der eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die geistige Seite der menschlichen Natur ausübte, werde vermöge des allgemeinen Zusammenhangs auch eine eigenthümliche Kraft auf die leibliche Seite des Menschen und auf die äußere Natur bewiesen haben; doch lasse sich keineswegs sagen, wenn solche Erscheinungen bei Jesu zu vermissen wären, könnte er nicht als derjenige anerkannt werden, als der er dem christlichen Glauben gilt [2]). Insofern gehört nach Schleiermacher die Anerkennung der von Christo verrichteten Wunder „weniger zu unserem Glauben an Christum, als vielmehr zu unserem Glauben an die Schrift". Nämlich, „wir können diese Ereignisse nicht in das uns geläufige Naturgebiet herabziehen, ohne zu solchen Voraussetzungen unsere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit des ganzen Zusammenhangs unserer Nachrichten von Christo gefährdet wird" [3]). Das heißt, weder Schleiermacher's religiöser Glaube überhaupt, noch sein Christusglaube insbesondere bedarf unmittelbar des Wunders; aber sein Schriftglaube, und das heißt hier eigentlich nur sein Johannesglaube, bedarf desselben, und insofern doch mittelbar wieder sein Christusglaube. Denn, wäre es mit den Wundern Jesu nichts, so wäre es überhaupt mit der Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums nichts, das solche auf's Bestimmteste erzählt; damit aber fiele für den Schleiermacher'schen Christus die historische Unterlage weg, die er in dem johanneischen Christusbilde zu finden scheint.

Doch diese Zulassung auf dem Boden der Schleiermacher'schen Theologie hat das Wunder durch ein schweres Opfer zu erkaufen. Es muß dem Anspruch entsagen, ein schlechthin übernatür-

1) Glaubenslehre II, §. 103, 4, S. 136 f. Vgl. Schleiermacher's Predigten, dritte Sammlung (zweite Ausg. 1821), S. 467.

2) Ebendas. I, §. 14, Zusatz, S. 102. 106.

3) Ebendas. II, §. 103, 4, S. 137.

liches zu sein, und sich begnügen, wenn es nur nicht „in das uns geläufige Naturgebiet herabgezogen", wenn insbesondere von Jesu nicht angenommen wird, daß er seine Wunder „nach irgendwo erlernten Regeln", oder nach solchen Naturgesetzen verrichtet habe, „welche uns als für alle Zeiten gültige bekannt sind" [1]). Dem von ihm ausgeschlossenen strengen Wunderbegriff sucht dann Schleiermacher auch seine biblische Stütze zu entziehen. „Unsern Schulgegensatz von Natürlichem und Uebernatürlichem", erklärt er, „dürfen wir in den evangelischen Relationen nicht voraussetzen, weil es damals noch kein Wissen um die Natur gab. Im damaligen Sinne bedeutet dieser Gegensatz nicht viel mehr, als bei uns der des Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen oder Außerordentlichen" (S. 206 f.). Aber auch wir Jetztlebenden können „das Gebiet des Uebernatürlichen eigentlich nirgends mit vollkommener Gewißheit bestimmen, weil wir die Natur nicht ausgemessen haben und nicht an die Grenze desselben gekommen sind, und so befinden wir uns trotz unserer Naturkenntnisse in einer sehr analogen Lage mit denen, welche unmittelbare Zeugen dieser Wirkungen Christi waren: nämlich je nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit können auch wir das Ungewohnte und das Uebernatürliche nicht bestimmt von einander unterscheiden" (S. 217).

Diese Verzichtleistung auf schlechthinige Uebernatürlichkeit wird nun aber dem Wunderbegriff auf einer andern Seite vergütet. Was er an dogmatischem Inhalt verliert, gewinnt er an geschichtlichem Umfang. Weil wir „eingestehen müssen, daß unsere Kenntniß der erschaffenen Natur immer nur im Werden begriffen ist", sollen wir „kein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten"! soll vielmehr „Alles, auch das Wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung", mit der Hoffnung „einer künftigen Erkenntniß bleiben". Weil wir insbesondere „die Grenzen für die Wechselwirkung des Leiblichen und Geistigen weder genau bestimmen, noch auch nur behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben seien, ohne Erweiterungen erfahren zu können, oder Schwankungen ausgesetzt zu sein", so soll gerade für die neutestamentlichen Wunder, die ja zum größten Theil

1) Glaubenslehre II, a. a. O.

auf diesem Gebiete liegen, ein Anknüpfungspunkt gegeben sein[1]). Schleiermacher, kann man sagen, erklärt das Wunder, als absolutes, für unmöglich; aber die Wunder, die evangelischen Wundergeschichten, sofern sie sich als relative betrachten lassen, erkennt er vorläufig alle als möglich an.

Um auf bestimmtere Ergebnisse zu kommen, versucht nun Schleiermacher vor Allem, die Wunder in den Evangelien zu klassificiren. Nach dem Subject unterscheidet er Wunder, bewirkt von Christus, (von Gott) durch Christus, und an Christus; nach dem Object Wunder, von ihm bewirkt am lebenden Menschen, am todten, und an der außermenschlichen Natur; nach dem Anlaß Wunder, die Jesus rein aus eigenem Antrieb, die er auf eine Bitte hin, oder gar unwillkürlich verrichtet; endlich nach dem Zwecke wohlthätige Wunder und solche, bei denen sich ein derartiger Zweck nicht erkennen läßt, Wunder zum Besten Anderer und Wunder zu seiner eigenen und der Seinigen Erhaltung (S. 211—216). In Betreff dieser Unterschiede stellt Schleiermacher den Kanon auf: „Je mehr eine solche That 1) als eine sittliche Handlung Christi begriffen werden kann, und je mehr wir 2) eine Analogie aufstellen können zwischen der Wirkungsart Christi und anderer menschlicher Wirkungsart, um desto mehr können wir die Handlungen als wirkliche Bestandtheile des Lebens Jesu auffassen" (S. 215). „Je weniger wir aber", dies ist die Kehrseite des Schleiermacher'schen Kanon, jene Thaten 1) „als sittliche Handlungen Christi begreifen können, und je weniger wir" zugleich 2) „solche Analogieen auffinden können, um desto weniger sind wir auch im Stande, die Erzählung auf irgend eine bestimmte Vorstellung zurückzuführen und uns das Factische davon aufzustellen" (S. 219).

In beiderlei Hinsicht, physisch wie moralisch, sind uns die wunderbaren Heilungen Jesu am verständlichsten. In moralischer Beziehung macht es keinen Unterschied, ob Jesus um seine Hülfe gebeten ist oder ob er sie beinahe aufdrängt; ob er fremder Noth abhilft oder für seine und der Seinigen Bequemlichkeit sorgt: denn Christus, sagt Schleiermacher, „disponirte über diese Kräfte, wie jeder Mensch nach sittlichen Regeln über seine Kräfte disponirt"

---

1) Glaubenslehre I, §. 47, 3, S. 264.

(S. 221). Nach der physischen Seite erscheint „eine Wirkung, die vom Menschen aus auf den Menschen geht, nicht als eine absolut übernatürliche“, sofern dabei sowohl „das Agens“ als „die Wirkung ein Natürliches ist“. Bei den Heilungen Jesu war die Wirkung „die Aufhebung krankhafter organischer Zustände“; das Agens war „überwiegend ein geistiges, nämlich der Wille Christi“, doch kam als vermittelnd ein physisches hinzu: das Aussprechen dieses Willens, wozu bisweilen noch Berührung und andere äußere Handlungen sich gesellten. „Die Naturwissenschaft ist voll von Beispielen plötzlicher Wirkungen auf den menschlichen Organismus von der Gegenwart eines Andern, der eine gewisse Herrschaft, ein geistiges und physisches Uebergewicht über die Menschen ausübt; Wirkungen, die auf bestimmte Naturgesetze noch nicht zurückgeführt sind.“ Christus nun, als der Mensch mit dem schlechthin kräftigen Gottesbewußtsein nach Schleiermacher, wirkte „mit einer ganz andern Potenz von geistigem Uebergewicht“, als die bedeutendsten andern Menschen; insofern sind die Wirkungen, die er in dieser Art hervorbrachte, in der That „übernatürliche“, und wir können für dasjenige, was er vermöge seiner eigenthümlichen Dignität wirken konnte, „keine Grenze stellen“; doch können und müssen wir Analogieen dafür aufsuchen, immer das vorbehalten, daß dieselben nur als ähnliche, nicht als gleiche Fälle anzusehen sind (S. 217 ff.).

Ist durch diese Betrachtungsweise bei den Heilungswundern, wie oben bei den Wundern überhaupt, jede Scheidewand zwischen Denkbarem und Undenkbarem zum Voraus niedergerissen, und grundsatzmäßig sämmtlichen evangelischen Geschichten dieser Art die Möglichkeit zugestanden, so können die nachträglichen Unterscheidungen verschiedener Klassen solcher Wunder nur noch von untergeordneter Bedeutung sein. Eine Differenz begründet nach Schleiermacher vor Allem die Art des geheilten Leidens. Je mehr „das Leiden in einer Lebensfunction liegt, welche in einem constanten Zusammenhang mit dem Psychischen ist, desto eher können wir sie aufgehoben denken durch eine psychische Wirkung“. Auf „Unordnungen“ also, „die mit dem Vorstellungsvermögen zusammenhängen (dämonische Zustände), muß der dominirende Einfluß eines überwiegenden Geistes eine psychische Wirkung hervorbringen können, welche diesem Uebergewicht analog ist“. Aber auch wo

das Leiden ein rein organisches ist, bleibt eine psychische Einwirkung auf den Organismus denkbar; denn „im Leben des Menschen ist nichts, was ganz und gar von dem Zusammenhang mit dem Psychischen abgeschnitten wäre“ (S. 219 ff.). So richtig dies in solcher Allgemeinheit ist, so ist es doch viel zu unbestimmt, um Wunderheilungen, wie die von Aussätzigen, Blinden, Wassersüchtigen, der Denkbarkeit irgend näher zu bringen.

Geht schon bei den Heilungswundern auch nach Schleiermacher die Analogie in den Fällen zu Ende, wo die Heilung als Wirkung in die Ferne erfolgt, so verläßt sie uns gänzlich bei den wunderbaren Wirkungen Jesu auf die äußere Natur. Doch sind von solchen nach Schleiermacher wenigstens moralisch noch verständlich die Stillung des Sturms, wo Jesus sich und die Seinigen aus einer Lebensgefahr errettet; das Wunder zu Kana, wo er zwar keiner Noth, aber einer geselligen Verlegenheit abhilft, und der Fischzug des Petrus, wo übrigens der Begriff des Wunders streitig sein soll. Wenn hingegen die physisch unverständlichen Handlungen sich auch moralisch nicht begreifen lassen wollen, „so befinden wir uns in der größten Verlegenheit“. Hieher rechnet Schleiermacher vor Allem die Geschichte mit dem Feigenbaum, die uns physisch wie Zauberei, und moralisch als hervorgegangen aus einer ganz grundlosen Ereiferung Jesu, anspricht. Ebenso das Wunder mit dem Stater, das physisch bestanden haben müßte aus dem übernatürlichen Wissen Jesu um die Nähe eines Fisches, der ein Geldstück verschluckt hatte, und aus der magischen Wirksamkeit, in deren Folge der Fisch gerade an des Petrus Angel biß; moralisch aber hat es die Schwierigkeit, daß der Stater, zumal die Sache keine Eile hatte, gewiß auf natürlichem Wege beizuschaffen gewesen wäre. Ebenso wenig war bei der wunderbaren Speisung ein Nothfall vorhanden, da Jesus die Menge nur zeitig zu entlassen brauchte, um ihr die Sättigung natürlicherweise noch möglich zu machen; wie ja auch kein Anspruch an ihn gemacht worden war. Ganz zwecklos erscheint das Wandeln Jesu auf dem See, „welches freilich“, bemerkt Schleiermacher, „bei nächtlicher Weile und bei einem unsichern Wahrnehmungszustande geschah“ (S. 221 ff. S. 235).

Ohne physischen Anknüpfungspunkt sind auch die Todtenerweckungen; „denn da können wir, wenn wir den Tod als wirk-

lich erfolgt annehmen, nicht sagen, daß das Psychische das Vermittelnde sei zwischen der Einwirkung Christi und dem Resultat, weil das Psychische nicht mehr als vorhanden gesetzt wird" (S. 232). Hier sieht nun bekanntlich Schleiermacher in dem Fall mit der Jairustochter entschieden nur einen Scheintod; den mit dem Jüngling zu Nain findet er, in Anbetracht des schnellen Begrabens unter den Juden, wenigstens „problematisch"; für die Erweckung des Lazarus aber hat er sich eigens die oben angeführte Kategorie eines nicht von, sondern durch Jesum gewirkten Wunders ausgedacht. Wenn er in einer Predigt „über die Wunder des Erlösers" von diesem sagt, „daß er das leibliche Leben aus seinem innersten verborgensten Schlupfwinkel wieder hervorholen konnte, wo es schon ganz erstorben schien" [1]), so verräth er uns deutlich, wie er von allen sogenannten Todtenerweckungen Jesu dachte. „Von der Tochter des Jairus sagt Christus ausdrücklich, sie sei nicht gestorben, sondern sie schlafe; man kann dies also", folgert Schleiermacher, „nicht als eine eigentliche Todtenerweckung ansehen, ohne mit seinen eigenen Worten im Widerspruch zu stehen" (S. 233). Also hatten die Jünger damals seinen Sinn getroffen, als sie seine Worte: Lazarus, unser Freund, schläft, von dem natürlichen Schlafe verstanden, und Johannes hat sich in Widerspruch mit seinen Worten gesetzt, wenn er versichert, Jesus habe vielmehr von dem Tode des Lazarus geredet (Joh. 11, 12 ff.). Einer Todten gegenüber, fährt Schleiermacher fort, wäre auch die Anrede überflüssig gewesen; „dagegen wenn wir annehmen, das Mädchen sei nicht todt gewesen, so konnte die Stimme eine Wirkung hervorbringen, und da kommt die Erfahrung zu Statten, daß Scheintodte, wenn sie zum Leben zurückkommen, sagen, daß ihnen das Gehör nicht vergangen sei, bei dem Erlöschen aller andern Lebenszeichen" (S. 233). Daß sich hier Schleiermacher in der Schriftauslegung oder vielmehr Schriftverdrehung auf demselben Boden mit dem plattesten Rationalismus betreten läßt, und der natürlichen Wundererklärung zulieb einen christlichen Fundamental-Sprachgebrauch geradezu ignorirt, ist von mir schon anderswo dargethan worden [2]). Doch wo möglich noch elender ist die Aus-

1) Predigten, dritter Band (in der Ausg. der sämmtlichen Werke) S. 450.
2) S. mein Leben Jesu f. d. d. V. (Ges. Schr. Bd. IV) S. 206, vgl. 182 f.

kunft, die er bei dem Lazaruswunder trifft. „Indem Christus Gott bitte, ihn zu erhören, schreibe er die Wirkung nicht sich zu, sondern nehme sie an als eine auf sein Gebet geschehene göttliche Wirkung; da komme Christus eigentlich außer den Bereich des Wunders, ausgenommen die Festigkeit der Ueberzeugung, daß das, was er bat, auch von Gott geschehen werde" (S. 233). Nun muß man sich erinnern: nach Schleiermacher ist das rechte Gebet nur „das aus der Gesammtthätigkeit des göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl", und je mehr es auf einen bestimmten Gegenstand geht, „um so nothwendiger ist, daß dieser gedacht sei in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen göttlichen Ordnung"[1]). Wie kann nun Jesus so bestimmt vorausgesetzt haben, daß das Wiedererwachen des Lazarus in dieser ursprünglichen göttlichen Ordnung liege, zumal wenn, nach einer Bemerkung Schleiermacher's, unausgemacht bleiben soll, ob Martha Recht hatte oder nicht, den Bruder schon in Verwesung übergegangen vorzustellen?

Durch diese über jede natürliche Analogie hinausgehenden Wunder findet sich Schleiermacher, trotz des am Anfang für „Alles, auch das Wunderbarste", gelösten Freibriefs, doch am Ende in nicht geringe Verlegenheit versetzt. In dieser weist er darauf hin, wie in mehreren Fällen die Erzählung von der Art sei, „daß man sich den sinnlichen Hergang nicht daraus construiren könne" (S. 229). So müßte bei der wunderbaren Speisung nothwendig zu sehen gewesen sein, wie die Vorräthe sich vermehrten; aber in den Evangelien werde nichts darüber gesagt. Bei der Sturmstillung werde Jesu eine Anrede an den Sturm in den Mund gelegt, die überflüssig gewesen wäre, „da Elemente keine Ohren haben" (S. 230)[2]); durchaus zwecklos erscheine das Wandeln Jesu auf dem Meere (S. 235): da müsse man sich die Vorgänge anders zusammensetzen. Bedenken wir

---

1) Glaubenslehre I. §. 47, 1, S. 259. II. §. 147, 1, S. 474 ff.

2) Keim (Der geschichtliche Christus, S. 123 ff.) erklärt das Wunder der Rettung Jesu aus dem Sturme als unmittelbaren Eingriff Gottes durch die Oeffnung, die er sich vorbehalten habe, um in Fällen einer bedenklichen Verwicklung der endlichen Ursächlichkeiten die höchsten Weltzwecke zu retten. Eine hübsche Vorstellung für Kinder; die aber nicht blos der „immanente" Spinoza, sondern auch der transscendente Leibnitz belächelt haben würde.

nun, daß es bei der Speisung schon Abend, also dunkel war, daß das vermeintliche Seewandeln Jesu in einer stürmischen Nacht vor sich ging, wer steht uns für die Richtigkeit der Beobachtung? Ebenso bei der Verklärung, wo die Jünger, der ausdrücklichen Angabe des Lucas zufolge, schlaftrunken waren. „Ist aber einmal die Nothwendigkeit da, in mehreren Fällen die Schuld auf die Erzählung zu schieben, so hat man das Recht, dasselbe auch für andere Fälle anzunehmen, wo sich das Sittliche nicht auf reine Weise fassen läßt" (S. 235), oder auch, müssen wir hinzufügen, wo das Physische gar zu weit über jede Analogie hinausgeht. Wenn Schleiermacher die in solchen Fällen zu treffende Auskunft so beschreibt, es sei da „zuläßig, die Erzählung zu ergänzen und umzugestalten, um das Factum zur Anschauung zu bringen" (S. 231. 238), so scheint er eine Art von Mittelding zwischen natürlicher und mythischer Erklärung im Auge zu haben, und da hat er freilich sehr Recht, wenn er bekennt, „daß wir auch damit nicht herauskommen" (S. 224). Daher bevorwortet er zwar, „wenn mit der Zeit eine Auskunft über die Genesis dieser Erzählungen sich fände, bei der das Wunderbare verschwände, d. h. jene Wirkungen auf die äußere Natur hinwegfielen, welche ganz und gar außerhalb der von uns anzuschauenden Grenzen der menschlichen Kraft liegen, so wäre das keine Störung des Glaubens, im Gegentheil der wünschenswertheste Ausgang unserer Untersuchungen" über diesen Punkt. „Aber das können wir uns nur als Aufgabe hinstellen, die erst dann zu lösen sei, wenn wir eine vollständig sichere Theorie haben werden über die Entstehung der drei ersten Evangelien" (ein andermal spricht er von den Evangelienbüchern überhaupt). Doch es sei „nicht nothwendig, daß sie gelöst werde" (S. 236. 239 ff.).

Fragen wir: warum soll das nicht nothwendig sein? so gibt uns das Geständniß Schleiermacher's Licht: „auch eine Theorie über die drei ersten Evangelien, die viel Freiheit ließe, helfe nicht, weil wir doch im Johannes Kana behalten" (S. 224), d. h. ein Wunder, das, wenn auch moralisch nicht undenkbar, doch physisch so weit als nur irgend ein anderes über jede Analogie hinausgeht. Bei diesem Zugeständniß weiß man nur nicht, was man von der Behauptung Schleiermacher's denken soll, daß von den evangelischen Wundergeschichten diejenigen, die uns physisch und

moralisch in der Art dunkel bleiben, daß wir die Schuld dieses Dunkels in der Beschaffenheit der Erzählung suchen müssen, ausschließlich auf die Seite der Synoptiker fallen, mit zwei, aber nur scheinbaren, Ausnahmen bei Johannes. Zur blos scheinbaren Ausnahme macht er nämlich erstens die Lazarusgeschichte, durch die oben erwähnte, nach seinen eigenen Grundsätzen ungereimte Darstellung; und zweitens die Speisungsgeschichte durch die Bemerkung, daß hier Johannes in dem Worte Jesu (6, 26), die Juden seien ihm nachgegangen, nicht weil sie Zeichen gesehen, sondern weil sie von den Broden gegessen haben, die Brodbescheerung selbst der Zahl der Wunder entnehme und als etwas Natürliches zu verstehen gebe (S. 238). Aber wenn doch Schleiermacher selbst einräumt, daß die Erzählung die Sache als ein Wunder darstellt, so hätte sich also auch sein Johannes, trotz der von Jesu gegebenen und von ihm aufgezeichneten Andeutung, über die Natur des Vorgangs gröblich getäuscht, und seine Erzählung bedürfte so gut wie die der übrigen Evangelisten erst einer Zurechtstellung. Die dritte, wirkliche Ausnahme aber, deren Schleiermacher merkwürdiger Weise hier gar keine Erwähnung thut, wäre eben das Wunder in Kana, das dem vierten Evangelium eigenthümlich und mit dem Lazaruswunder zusammen allein schon gegen die Behauptung geringerer Schwierigkeit auf Seiten seiner Wundergeschichten entscheidend ist. Daß ihm dagegen auch manche von den synoptischen Wundern fehlen, darf man diesem Evangelium nicht zum Vortheil anrechnen, so lange man es nicht besser, als Schleiermacher das Fehlen der Verklärungsgeschichte, begreiflich zu machen weiß.

„Wenn man da die Relation (in den drei ersten Evangelien) ansieht, urtheilt er, so findet man zuerst das Wunderbare von den beiden Gestalten, die als Moses und Elias bezeichnet werden; dann auch einen eigenen Eindruck von der Gestalt Christi, welcher einen Zustand anzudeuten scheint, der mit einem vollkommen menschlichen Leibe nicht zu vereinigen ist." Wenn nun eine solche Darstellung des Vorfalls auf dem Berge im Gange war, und Johannes sie nicht für richtig hielt, sondern „eine ganz andere Vorstellung hatte, so konnte er", meint Schleiermacher, „absichtlich sich der Erwähnung derselben enthalten haben, weil er glauben konnte, sie werde sich so eher verlieren" (S. 497 ff.).

Allein ein Lebensbeschreiber, der über einen Vorfall aus dem Leben seines Helden eine falsche Vorstellung verbreitet antrifft, würde sehr zweckwidrig handeln, wenn er nun seinerseits den Vorfall ganz überginge; das einzig Zweckmäßige ist vielmehr, der falschen Darstellung die richtige entgegenzusetzen. Das hat der vierte Evangelist hier auch wirklich gethan, nur daß ihm das, was er gibt, nicht aus historischen, sondern lediglich aus dogmatischen Gründen als das Richtige erschien; wie von mir an einem andern Orte nachgewiesen worden ist[1]). Den Vorgang selbst betreffend, begnügt sich Schleiermacher diesmal mit der Bemerkung, „die Relation nöthige uns eigentlich gar nicht, etwas Wunderbares dabei anzunehmen, weil wir ganz deutliche Spuren davon haben, daß die Jünger nicht in vollkommen wachem Zustande der Sinne gewesen seien, sondern in einem halben Zustande von Schlafen und Wachen, woraus sie sich auf Momente herausrissen; daß Christus sagte, sie sollten von der Sache nicht reden, könne seinen Grund darin haben, daß sie es doch nicht vollständig gefaßt hatten" (S. 498). Allein was war denn hier so schwer zu fassen, das nicht durch ein paar Worte, die Jesus daran gewendet, aufzuklären gewesen wäre, wenn, wie Schleiermacher die Sache in früheren Jahrgängen seiner Vorlesung darstellte, die Verwandlung der Gestalt Jesu nur eine natürliche „optische Erscheinung", die Himmelsstimme nur die subjective Deutung dieser Erscheinung von Seiten der Jünger im mißverständlichen Berichte der späteren hellenistischen Erzähler, die vermeintlichen Moses und Elias aber nur zwei geheime Anhänger Jesu von der Art des Nicodemus waren?

Aus dieser Veranlassung sei hier überhaupt bemerkt, daß Schleiermacher über die einzelnen evangelischen Wundergeschichten in diesem letzten Jahrgang seiner Vorlesung kürzer als in früheren hinweggegangen ist; wenn wir nicht etwa annehmen wollen, die wohlmeinende Hand des Herausgebers habe hier und sonst Manches hinweggeschnitten, was eine seinem Meister nachtheilige Deutung zuließ. Müßten wir dieses streng tadeln, so könnten wir auch jenes nicht loben. Je weniger historischen Werth die in Rede stehenden Erzählungen haben, desto mehr haben sie kritischen.

1) S. mein Leben Jesu f. d. d. Volk (Ges. Schr. Bd. IV) S. 290 ff.

Was wir an den Evangelien überhaupt haben, tritt nirgends klarer hervor, als an ihren Wundergeschichten. Wer also jenem auf den Grund kommen will, muß gerade diese Partieen einer genauen Betrachtung unterwerfen: wer es nicht thut, der erweckt den Verdacht gegen sich, daß es ihm nicht ernstlich darum zu thun sei, den Evangelien kritisch auf den Grund zu kommen. Insbesondere über das vierte Evangelium gibt eine gründliche Erörterung des Einen Lazaruswunders mehr Aufschluß, als jede andere Betrachtung. Ueber dieses, wie über das Wunder in Kana, ist Schleiermacher diesmal sehr kurz, über andere, wie die Heilung des Blindgeborenen, stillschweigend hinweggegangen. Es sind überhaupt mehr nur allgemeine Gesichtspunkte, die er aufstellt, um von ihnen aus die Wunder Jesu denkbar zu machen, eine Stufenreihe vom Leichteren zum Schwereren, in die er sie ordnet. Aber je mehr diese Schwierigkeit steigt und am Ende der Undenkbarkeit gleich wird, desto dringender wird die Aufgabe, zu erklären, woher dergleichen Erzählungen kommen, wie das Undenkbare und mithin Unhistorische in denselben entstanden ist. Hier ist der mythische Gesichtspunkt angezeigt: nur aus dem Zusammenwirken des in der Person Jesu gegebenen geschichtlichen Moments mit dem in der messianischen Erwartung und weiterhin in den Vorstellungen und Bestrebungen der neuen Gemeinde gegebenen idealen sind die evangelischen Wundergeschichten zu begreifen. Schleiermacher sieht diesen Weg, aber als einen Weg, der zum Verderben führt, und den er sich darum hütet, einzuschlagen. „Da die Evangelien", sagte er in einem frühern Jahrgang, „die unsere einzige geschichtliche Quelle über Christum sind, mit mehr oder weniger Nachdruck Wunder von ihm erzählen, so muß unser Urtheil über die Wunder ein solches sein, wodurch die Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht angetastet wird; denn sonst fiele unser Glaube an die Person Christi, und er würde uns ein mythischer"!

Da nun aber für Schleiermacher, in Folge seiner Abneigung, den rechten Schlüssel anzuwenden, doch gar zu viele von den evangelischen Wundergeschichten verschlossen bleiben, so versucht er es nachträglich noch mit einem falschen, mit einer „Hülfslinie", wie er sagt, die sich hier noch ziehen lasse. Die beiden äußersten Punkte in Betreff der evangelischen Wunder seien näm-

lich auf der einen Seite solche, wo Jesus von seiner Person aus auf andere Menschen mit vollkommener Sicherheit des Erfolges wirkt, andererseits solche, wo er die Wirkung nicht von sich ableitet, sondern nur als Erhörung seines Gebets von Seiten Gottes betrachtet. „Zwischen beiden Punkten finden wir aber noch solche Wunder, wo uns das Wunderbare in dem Erfolg bedingt erscheint durch ein Vorherwissen". Wenn wir nun bei einer Wundergeschichte genöthigt sind, uns eine Hypothese zu machen, wie die Elemente der Begebenheit in der Wirklichkeit anders, als es in der Erzählung dargestellt ist, zusammengehangen haben mögen, was bei allen Wundern, die aus dem Kreise der Einwirkung auf Menschen herausgehen, der Fall ist, „so ist" (ich verbessere hier den schlecht redigirten Text S. 241) „die Schwierigkeit geringer, wenn wir nur auf ein solches Vorherwissen zu gehen brauchen und an eine solche Umgestaltung der Erzählung denken können, daß dieses der Hauptpunkt wird; denn hier kommen wir auf ein Gebiet, wo wir auch wieder Analogie haben". Nämlich „es gibt Erfahrungen von einem eben solchen Wissen um Nichtwahrgenommenes, und doch einem Wissen, das eine gewisse Sicherheit hat und sich auch bewährt." Schleiermacher denkt hier an die Erscheinungen des magnetischen Hellsehens, das für ihn, wie wir aus seinen Briefen wissen, eine ausgemachte Sache war. Unter diesen Gesichtspunkt stellt er nun, wenigstens vermuthungsweise, die Stillung des Sturms (S. 242), und wie es scheint auch den Fischzug des Petrus, wenn er sagt, da „lasse sich nicht abstreiten die Möglichkeit des menschlichen Wissens Christi um das Dasein der Fische an jener Stelle" (S. 235); wofern hierunter nicht gar eine gewöhnliche Sinneswahrnehmung verstanden ist. Ebenso liegt bei der Geschichte vom Stater nach Schleiermacher „das Wunderbare in dem Wissen Christi um etwas Zufälliges von ihm Entferntes und (sinnlich) nicht Wahrgenommenes", nämlich daß der Fisch an dem Orte war und daß er die Münze verschluckt hatte (S. 241). Aber wenn doch, nach Schleiermacher's eigenem früheren Geständniß, das Anbeißen des Fisches gerade an der Angel des Petrus nur Folge einer übernatürlichen Einwirkung sein konnte, so reicht also schon hier jener kümmerliche Nothbehelf nicht aus. Und nun beschränkt ihn überdies Schleiermacher selbst durch die Bemerkung, ein solches Vorherwissen Christi können

wir nur auf Erfolge beziehen, die, wenn auch zufällig und selten, doch natürlicherweise möglich waren, wie jene Umstände mit den Fischen; aber nicht auf solche Erfolge, die, wie die Vermehrung der Nahrungsmittel bei der Speisungsgeschichte, „außerhalb der Gesetze der Erscheinung lagen". Man sieht, Schleiermacher hat seinen Dietrich auch an der ihm besonders fatalen Speisungsgeschichte probirt, und da ist er ihm abgebrochen.

Ein seltsames Licht fällt auf Schleiermacher's Anschauung von Jesus noch von zwei Fragen aus, die er zum Schlusse seiner Betrachtungen über die Wunder Jesu aufwirft. „Warum", fragt er, „hat Christus von seiner Wunderkraft nicht Gebrauch gemacht in dem Moment, wo sein Leben in Gefahr war, bis zur letzten Katastrophe?" (S. 224. 242.) Wir antworten natürlich: weil er eine solche Wunderkraft gar nicht besaß; vielmehr aber kann uns bei unserer rein menschlichen Ansicht von der Person Jesu eine solche Frage gar nicht einfallen: daß sie Schleiermacher'n hier einfällt und von ihm durch eine weit hergeholte moralische Beweisführung beantwortet wird, zeigt eben, daß seine Anschauung von Jesu nicht die von einem wahren Menschen ist. Die andere Frage betrifft das „Vorhersehungsvermögen Christi": warum er das nicht in Wirksamkeit gesetzt habe, um diejenigen Menschen herauszufinden, die, vielleicht in der Ferne lebend, für seine Einwirkung die empfänglichsten waren, sich dann, mit Uebergehung der stumpferen in der Nähe, ausschließlich an sie zu wenden und dadurch ein viel größeres Resultat zu erzielen? (S. 243.) Dies läßt zwar eine mehr natürliche Auffassung zu; doch in Verbindung mit jener andern Frage und mit den Vermuthungen darüber, wie sich das Leben Jesu gestaltet haben würde, wenn er diese höheren Fähigkeiten in's Spiel gesetzt hätte, erinnert es uns an das scholastische Problem, wie es wohl gegangen sein möchte, wenn es dem Sohn Gottes beliebt hätte, als Kürbis auf die Welt zu kommen.

Von der äußeren Seite des Lebens Jesu geht Schleiermacher sofort auf die innere über und handelt hier nach einander von seiner lehrenden und gemeinschaftbildenden Thätigkeit. Leicht möchte dies der vorzüglichste Abschnitt der Schleiermacher'schen Vorlesung sein, sofern hier außer seinem Scharfsinn, dem die feinsten Unterschiede nicht entgehen, zugleich jener Spürsinn sich

bethätigt, der, von einer lebendigen Einbildungskraft unterstützt, die entlegensten Verhältnisse sich zu vergegenwärtigen und daraus fruchtbare Ergebnisse zu gewinnen weiß; während die dogmatisch-kritische Befangenheit zwar auch hier jene Vorzüge schmälert, doch sie nicht so, wie in den zuletzt durchwanderten Partieen, in den Hintergrund stellt.

Die Lehrthätigkeit Jesu betreffend, bestreitet Schleiermacher mit mehr Grund die Unterscheidung zwischen einer exoterischen und esoterischen Lehrart, als die zwischen der Lehre Christi und einer erst später aufgekommenen Lehre von Christo, sofern er die letztere Behauptung hauptsächlich dadurch zu entkräften sucht, daß er die johanneischen Christusreden als wirkliche Reden Jesu voraussetzt. Von den Unterscheidungen, die er selbst in Betreff der Lehrart Jesu macht, sind besonders zwei von Wichtigkeit. Nämlich den Ursprung des Vorgetragenen anlangend, wird das, was Jesus als Eigenes vortrug, von demjenigen unterschieden, was er als Gegebenes aus der herrschenden Vorstellung aufnahm und nur etwa auf eigenthümliche Weise näher bestimmte; wobei man sehr genau aufmerken müsse, wo das Gegebene aufhört und die eigene Lehre Jesu beginnt. Damit verwandt ist in Bezug auf die Richtung der Reden Jesu die Unterscheidung zwischen directer und indirecter Darstellung, d. h. ob Jesus in einer Rede rein nur herausstellen will, was in seinem Innern lebt, oder ob er auf etwas Vorhandenes zielt, sei es, daß er es bekämpft, oder sich dagegen vertheidigt. Hier ergibt sich der Kanon: „Je mehr die Reden Christi apologetisch oder polemisch sind, desto weniger Sicherheit ist, daß wir seine eigene Ueberzeugung unmittelbar aus seiner Rede entnehmen können; je mehr hingegen die Rede Christi aus seinem Innern hervorgeht, ohne Beziehung auf die Vorstellungen Anderer, desto mehr muß sie Ausdruck seiner innersten Wahrheit und Ueberzeugung sein" (S. 258). In diesen beiden Unterscheidungen und den daraus gezogenen Auslegungsregeln hat sich Schleiermacher zwei Vorrichtungen zubereitet, womit es ihm nicht schwer werden kann, jeden ihm etwa mißliebigen Bestandtheil dessen, was die Evangelien als Lehre Jesu geben, bei Seite zu schaffen. Zugleich weiß er diesen Unterscheidungen neue Vortheile für das johanneische Evangelium abzugewinnen, sofern in diesem die directe Darstellung, wie in den synoptischen die in-

directe, insbesondere polemische, vorherrsche, und sofern durch die Genauigkeit, womit es, besonders in Vergleichung mit dem Matthäusevangelium, die jedesmaligen Veranlassungen der Reden Jesu angebe, die Beurtheilung, wie weit darin das Eigene, wie weit das blos Aufgenommene gehe, wesentlich erleichtert sei. Die Einsicht, gegen die sich Schleiermacher verschließt, daß die directe Lehrart im vierten Evangelium nur der Entwicklung des Logosdogma des Evangelisten dient, und daß mit den Reden hier auch deren Veranlassungen frei componirt sind, gibt freilich der Sache eine andere Gestalt.

In Bezug auf den Inhalt der Lehre Jesu unterscheidet Schleiermacher die Lehre von seiner Person von der Lehre von seinem Berufe. Daß er die erstere voranstellt, ist schon eine Wirkung von dem Uebergewicht, das bei ihm die Lehrart des vierten Evangeliums behauptet. Und wenn er nun zunächst entwickelt, wie sich Jesus als den Verheißenen darstellte, ist es ein offenbarer Fehler, daß er dabei hauptsächlich von johanneischen Stellen ausgeht. Hier gibt ihm gleich die erste, die er in nähere Betrachtung nimmt, Gelegenheit, seine Ausbaggerungsmaschine zur Entfernung hinderlicher Stücke aus dem exegetischen Fahrwasser in Thätigkeit zu setzen. Wenn nämlich Joh. 5, 45 f. Jesus sagt, Moses habe von ihm geschrieben, so wäre dadurch, wenn man es buchstäblich nehmen wollte, jede Untersuchung über die Aechtheit des Pentateuchs niedergeschlagen, da Jesus von demselben als einem Werke des Moses spricht. Nach Schleiermacher jedoch „konnte das Christus sagen, ohne über den Autor eine Untersuchung angestellt zu haben, indem er sich der allgemein üblichen Bezeichnung des Buchs bediente; er redet nicht vom Menschen, sondern von dem Buche, ohne irgend eine Ueberzeugung zu haben über die kritischen Fragen nach dem Verfasser der Bücher“ (S. 264). Durchaus verwechselt hier Schleiermacher Untersuchung mit Ueberzeugung: allerdings eine kritische Untersuchung über die Aechtheit des Pentateuchs hatte Jesus — hier handelt es sich ja aber vielmehr nur um den vierten Evangelisten — nicht angestellt; darum konnte er aber doch eine sehr feste Ueberzeugung haben, daß Moses der Verfasser dieser Bücher sei, und er muß sie gehabt haben, da sonst diese Bücher für ihn die hohe prophetische Auctorität nicht hätten haben können, die

er ihnen beilegt. Wie Schleiermacher die Stellung Jesu zu der alttestamentlichen Weissagung überhaupt auffaßt, und wie weit wir seiner Auffassung beipflichten können, davon ist schon oben die Rede gewesen.

Weiter stellt sich Jesus in den Evangelien dar als den von Gott Gesendeten. Auch dies wird von Schleiermacher vornehmlich an der Hand des vierten Evangeliums entwickelt, wo er vor Allem die von einer Präexistenz handelnden Aussprüche auf die schon früher von uns beleuchtete Weise aus dem Wege zu räumen sucht, während er eine Anzahl fügsamerer johanneischer Stellen geradezu in die Sprache seiner Glaubenslehre übersetzt. Sagt der johanneische Christus 5, 19, der Sohn könne von sich selbst nichts thun, sondern nur, was er den Vater thun sehe, so heißt dies: „Sein Gottesbewußtsein sei stetig, und außer demselben sei er Null". Daß er sich 3, 13. 6, 46, als den bezeichnet, der bei Gott oder im Himmel sei, ist ebenfalls „nur die Stetigkeit des Gottesbewußtseins" (S. 281). Die Erklärung Jesu 6, 44, Niemand könne zu ihm kommen, wenn ihn nicht der Vater ziehe, besagt, „daß die Annahme oder Nichtannahme seines Rufs mit abhänge von der Art, wie der Mensch sowohl von der Naturseite afficirt, als durch die übrigen geselligen, von der Weltregierung ausgehenden Verhältnisse bestimmt ist" (S. 303). Seine Sendung führt Jesus nicht, wie die Propheten des alten Testaments, auf einen einzelnen, einmal an ihn ergangenen Ruf zurück. Wenn er sich gleichwohl als einen Gottgesandten gibt, „so können wir es", nach Schleiermacher, „nicht anders verstehen, als daß es mit in die natürliche Entwicklung seines Selbstbewußtseins gehört hat" (S. 282). Allein so stellen sich wenigstens die Evangelisten die Sache nicht vor, am wenigsten der vierte. Der geborene Gottessohn, der fleischgewordene Logos, bedurfte keiner besondern Berufung weiter; aber sein Bewußtsein war auch von Hause aus ein anderes als das aller übrigen Menschen. Daß die Herausdeutung einer allmäligen menschlichen Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu aus einer johanneischen Stelle (5, 20) auf einer geradezu schwindelhaften Exegese beruht, ist schon oben gezeigt worden. Wenn Jesus sich als den Sohn Gottes bezeichnet, so denkt Schleiermacher dabei an den Hebr. 3, 5 f. aufgestellten Gegensatz zwischen dem (erwachsenen) Sohn als demjenigen, der

im Zusammenhang des väterlichen Willens ist, und dem Knecht, der außerhalb desselben steht (S. 108. 287). Und wenn Jesus Gott zunächst zwar als seinen, abgeleiteterweise aber auch als den Vater derer darstellt, die an ihn glauben, so setzt er damit nach Schleiermacher „den Begriff des Hauswesens an die Stelle des Begriffs eines Staats, und das hat entscheidenden Einfluß auf die Darstellung des ganzen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen" (S. 297).

Den Beruf Jesu formulirt Schleiermacher ganz johanneisch (5, 26 vgl. mit 15, 4 ff.) als die Mittheilung des in ihm gesetzten göttlichen Lebens, dessen Aufnahme von Seiten des Menschen der Glaube ist. Sofern aber der Einzelne dieses von Christo ausgehende Leben nur aufnehmen kann als Mitglied der durch Christum gestifteten Gemeinschaft, so unterscheiden sich hier zwei Seiten oder Elemente: „das erste, die Lebensgemeinschaft eines Jeden mit Christo, wollen wir das mystische Element nennen, das andere, die Gemeinschaft der Gläubigen unter sich, das kirchliche" (S. 310).

Nach der letzteren Seite sollte die von Jesu gestiftete Gemeinschaft nicht selbst politischer Art, aber mit jeder politischen verträglich sein. Im Verhältniß zu der alttestamentlichen Religionsgesellschaft hat er die seinige zwar von der theokratischen Form gänzlich gesondert, aber das mosaische Gesetz nicht auflösen wollen, d. h. nach Schleiermacher's Deutung, es sollte weder von ihm noch von sonst jemand Einzelnem durch einen willkürlichen Act aufgehoben werden, bis diejenige Begebenheit einträte, durch welche die Beobachtung desselben von selbst unmöglich wurde: die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Indem also Jesus mit seiner Gemeinschaft zunächst noch innerhalb des Judenthums blieb, hat er doch diese anfängliche Gestalt derselben nur für die erste Entwicklungsstufe erklärt, welcher noch eine andere folgen müsse, deren Eintritt er durch das Zerfallen der jüdischen Theokratie in Folge der Zerstörung Jerusalem's bedingt dachte. Aber auch für jenen Interimszustand hat er das Gesetz auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt, und alle pharisäischen Zusätze zu demselben für Verderbniß erklärt, weil sie theils durch die Unmöglichkeit der Erfüllung den Volksgeist niederdrückten, theils eine Richtung auf das Aeußerliche mit sich brachten (S. 312—318).

Was in der christlichen Gemeinde von ihrem Stifter aus,

also nach der von Schleiermacher sogenannten mystischen Seite, mitgetheilt wird, ist das ewige Leben, das aber nach johanneisch-Schleiermacher'scher Darstellung nicht blos als etwas Zukünftiges, sondern ebenso schon Gegenwärtiges zu denken ist (S. 361). Wie Jesus das Einheitsprincip der von ihm gestifteten Gemeinschaft ist, so finden sich nun aber Aussprüche von ihm, wo er auch der seiner Gemeinschaft feindlichen Welt ein ähnliches Einheitsprinzip zuzuschreiben scheint: den Fürsten dieser Welt oder den Teufel, dem wohl auch ein Kreis untergeordneter Dämonen beigegeben wird. Gegen diese ihm dogmatisch widerwärtige Vorstellung läßt nun Schleiermacher begreiflich alle seine Maschinen spielen, um sie auch in ihrer exegetischen Wurzel auszurotten. Bald soll Jesus, wenn er vom Teufel und von Dämonen spricht, nur hypothetisch reden (Matth. 12, 26 ff.), bald sich nur einer gegebenen Vorstellung bedienen, ohne selbst eine Lehre aufzustellen (Matth. 13, 19. 39 ff. 25, 41. Joh. 8, 43 f.); wenn er, von den Dämonen ausgehend, weiterhin vom Teufel fortfährt, soll dies eine Auflösung der ersteren Vorstellung in die letztere sein (Math. 12, 25 ff.), und wenn er einmal, nachdem vom Satan die Rede gewesen, von der „gesammten Macht des Feindes" spricht (Luc. 10, 19), so soll es scheinen, als wolle Jesus den Begriff des Satan auf den allgemeineren der Feindseligkeit gegen das Gottesreich zurückführen (S. 331—344). In ähnlicher Art wird, wo es sich um die Ausbreitung der Gemeinde Jesu und um seinen Tod als Bedingung derselben handelt, gegen die Darstellung dieses Todes als eines Versöhnungstodes operirt. Daß er gekommen sei, zu dienen und seine Seele als Lösegeld für Viele hinzugeben (Matth. 20, 28), soll nur heißen, daß sein ganzes Leben mit Dienstleistung hingehe und zuletzt auch „daraufgehen" werde, daß Freimachen die Tendenz seines Lebens bis zum Tode, nicht aber eine besondere Wirkung von diesem sei. Ebenso wird in den Einsetzungsworten bei Matthäus der Zusatz beim Blute: vergossen zur Vergebung der Sünden (26, 28), chicanirt: man wisse nicht, ob es auf das „dies", den Becher Weins, oder auf das Blut gehe (was auch, da beide gleichgesetzt werden, einerlei ist), warum es blos beim Wein und nicht ebenso beim Brod stehe; auch erkläre Jesus (Joh. 13, 10) die Jünger schon vor seinen Leiden für rein, was sie nicht hätten sein können, wenn erst sein Tod die Vergebung der Sünden

gebracht hätte (S. 346 f.). In dergleichen exegetischen Manövern ist Schleiermacher nicht einmal originell: alles das ist von den Socinianern bis auf die Rationalisten herunter zum Ueberdruß schon da gewesen.

Was den Abschluß der gegenwärtigen Weltordnung betrifft, so fand Jesus unter seinen Volksgenossen die Vorstellung von einem Gericht über die Völker, in Verbindung einerseits mit der Erscheinung des Messias, andererseits mit der Auferstehung der Todten. Nun hält sich Schleiermacher daran, daß diese letztere Vorstellung von Jesu an mehreren Stellen (bei Johannes) in's Geistige hinübergezogen werde, seine Reden vom Gericht aber theils (Matth. 25) einen überwiegend parabolischen Charakter haben, theils (bei Johannes) das Gericht als ein fortgehendes darstellen: und „so tritt mir", erklärt er, „aus den Reden Christi keine Art von Gewißheit entgegen, daß er von solchem allgemeinen, mit der Beendigung der menschlichen Dinge verbundenen Gericht eine bestimmte Ueberzeugung gehabt habe, also auch nicht eine solche von einer persönlichen Wiederkunft, wie wir sie nur in parabolischen Reden Christi ausgesprochen finden; sondern als bestimmte Ueberzeugung Christi finde ich nur ausgesprochen dieses fortgehende Gericht, welches in der Entwicklung des Reiches Gottes selbst stattfindet" (S. 358). Allein selbst von dem johanneischen Christus ist dies zu viel behauptet, indem auch dieser, neben der geistigen Auferstehung und dem fortwährenden Gericht, die zukünftige leibliche Auferstehung und das letzte Gericht bestehen läßt.

Zu der gemeinschaftbildenden Thätigkeit, wie sie Jesus während seines Lebens entfaltete, rechnet Schleiermacher, um der bekannten johanneischen Stellen (3, 22. 4, 1 f.) willen, außer dem Jüngersammeln auch das Taufenlassen; wo dann der nach der Auferstehung ertheilte Taufbefehl (Matth. 28, 19) als Anordnung des Taufens auch außerhalb des jüdischen Gebiets gefaßt wird (S. 363 f.). Was aber die Auswahl der Jünger betrifft, so ist Alles, was Schleiermacher hierüber aufstellt, durch einen seltsamen Scrupel wegen des Verräthers Judas bedingt. Daß Jesus die Zwölfe nicht auf einmal ausgelesen, was man nach Stellen wie Marc. 3, 14. Luc. 6, 13 glauben könnte, erhellt freilich schon aus den Berufungsgeschichten Einzelner, wie der beiden Brüderpaare (Matth. 4, 18 ff.) und des Matthäus (Matth. 9, 9 f.); für Schleiermacher noch mehr aus den entsprechenden

Erzählungen bei Johannes (1, 35 ff.). Aber er geht so weit, zu behaupten, die Zwölfzahl habe sich zufällig gemacht und erst nach dem Tode Jesu haben die Jünger darauf Werth zu legen angefangen (S. 372). Dafür wird zwar allerlei vorgebracht: eine Rücksicht auf die Zahl der Stämme würde in Jesu eine allzu jüdische Denkart voraussetzen; auch seien seit dem Exil die Stämme gar nichts Wirkliches mehr gewesen u. dgl. Um so mehr jedoch waren sie etwas Ideales geworden, und damit die Möglichkeit gegeben, auch einem geistig und im weiteren Umfang gedachten Israel jene Zahlgrundlage zu geben. Das sind aber auch Schleiermacher's eigentliche Gründe nicht, sondern, wie schon angedeutet, eine Folgerung, die sich aus der Wahl des Verräthers Judas zu ergeben scheint. Wenn man sich eine bestimmte, von Christo ausgehende Apostelwahl denke, so bleibe das Dilemma: entweder hat er nicht gewußt, was in Judas war, oder, wenn er es wußte, so hat er den Judas selbst in's Verderben gezogen. Für uns nun würde der ersteren Annahme kein Bedenken entgegenstehen, da die Geschichte lehrt, wie manche der ausgezeichnetsten Menschen sich über Einzelne aus ihrer nächsten Umgebung getäuscht haben, wir überdies nicht wissen, wie weit und wie lange sich Jesus über Judas getäuscht und welche Gründe er gehabt haben mag, als er ihn vielleicht bereits durchschaute, ihn doch nicht sofort von sich zu entfernen. Aber Schleiermacher kann das nicht annehmen; denn, sagt er, „es würde nicht stimmen mit dem ausgezeichneten Grade von Bescheidwissen um das Innere des Menschen, welches wir nothwendig in ihn hineindenken müssen, wie es auch Johannes (2, 25) sagt“ (S. 370). Aber diese in Jesum hineinzudenkende Menschenkenntniß als eine absolute, jeden Irrthum ausschließende zu fassen, ist Schleiermacher lediglich durch seine dogmatische Voraussetzung genöthigt, die in einer geschichtlichen Frage keine Gültigkeit hat. So nimmt er denn bei dem Anschluß der Apostel an Jesum einen verschiedenen Grad des Zuthuns von seiner Seite an, d. h. die einen habe Jesus mehr selbst berufen, die andern mehr nur an sich herankommen lassen, und bei Judas insbesondere „müssen die Umstände solche gewesen sein, daß sich Christus hätte auf eine ganz bestimmte Weise weigern müssen, wenn Judas nicht hätte unter die Zwölfe kommen sollen; was zu thun ihm seine Menschenkenntniß kein hinreichender Grund war, weil dieser nicht

allen verständlich gewesen wäre" (S. 370 f.). Man könnte Schleiermacher aus seinem eigenen Standpunkt heraus fragen, ob denn ein so passives Verhalten bei einer so wichtigen Angelegenheit, wie die Auswahl der Zwölfe war, mit der „eigenthümlichen Dignithät Christi" zusammenzudenken sei? in der That jedoch kann eine so seltsame Auskunft, zu der sich Schleiermacher durch seine Voraussetzung über die Person Jesu gedrängt findet, nur ein weiterer Grund für uns sein, diese Voraussetzung zurückzuweisen.

Der Aussendung der Zwölfe noch bei Lebzeiten Jesu den Zweck einer Vorübung unterzulegen, sieht sich Schleiermacher dadurch verhindert, daß auch von den siebenzig Jüngern eine solche Aussendung gemeldet wird, die er doch nicht wie die Zwölfe als einen abgeschlossenen Kreis mit besonderer Bestimmung betrachten kann. Dies bewegt ihn, bei beiden Aussendungen eine andere Absicht zu vermuthen. Nämlich „je mehr der Totaleindruck, den Christus von seinen Verhältnissen hatte, der einer ruhigen Entwicklung war, desto weniger konnte er Veranlassung haben, eine Aenderung in seiner gewöhnlichen Praxis vorzunehmen, daß die Apostel ihn bei seiner Lehrthätigkeit umgaben und begleiteten; wenn ihm aber die Entwicklung gefährdet schien, so kann er auch leicht den Wunsch gehabt haben, die Verkündigung selbst erst auf einen gewissen Punkt zu bringen, ehe die Katastrophe einträte". Da konnten Zeitpunkte kommen, „wo er an seiner eigenen persönlichen Thätigkeit nicht genug hatte, sondern wo er wünschte, daß das Geschäft der Verkündigung des Reiches Gottes gleichzeitig an mehreren Orten des ganzen Umfangs des jüdischen Landes betrieben werden könnte, wo er also ein beschleunigtes Resultat wünschte. So lassen sich die Aussendungen in Uebereinstimmung mit allem Uebrigen erklären, aber näher läßt sich nichts Sicheres darüber sagen" (S. 382).

An dieser Stelle wirft Schleiermacher einige interessante, die Absicht und Handlungsweise Jesu betreffende Fragen auf. Dergleichen pragmatische und psychologische Betrachtungen sind bei ihm allmal vortrefflich, voll Scharfblicks und auch historischen Sinnes; wie denn überhaupt Alles vortrefflich ist, wo nicht dogmatische Befangenheit oder üble exegetische Gewohnheit in's Spiel kommt. Wir können nicht behaupten, sagt er, vielmehr ist das Gegentheil wahrscheinlich, daß während des Lebens Jesu schon

eine organisirte Gemeinschaft seiner Jünger bestanden habe. Da fragt sich, ob er auch bei längerem Leben die Fäden nicht näher zusammengezogen und das Vorbereitete in eine wirkliche Form gebracht haben würde? Als Gründe, die ihn während der Dauer seines Lebens davon abhielten, können wir uns denken, daß er weder die eigene Katastrophe durch Stiftung einer förmlich organisirten Gesellschaft, noch die nationale durch Unruhen, die eine solche Stiftung erregen mußte, beschleunigen wollte. Gesetzt nun aber, Jesus hätte diese Abhaltungsgründe nicht gehabt, was würde er da wohl gethan haben? was schwebte ihm in Bezug auf die von ihm gegründete Gemeinschaft vor? „Er wollte", antwortet Schleiermacher, „das Gesetz nicht aufheben, also hat er auch den Tempeldienst nicht aufheben wollen, folglich würde er auch seine Anhänger ebenso bei dem Tempeldienst gelassen haben, wie er selbst an demselben Theil nahm". Seine Anhänger würden sich vorerst haben begnügen müssen, sich an die Synagogeneinrichtung anzuschließen, wie sie hernach wirklich thaten; und hätte das Christenthum ohne den Bruch mit dem Judenthum, der in der Hinrichtung Jesu lag, weitere Fortschritte gemacht, so würde auch die eigentliche Tempelschule in Jerusalem zum Theil christlich geworden sein. „Der eigenthümliche Geist dieser Gemeinschaft würde darin bestanden haben, das Rituale, Gesetzliche, Ceremoniöse als ein rein Nationales anzusehen, und das Religiöse auf das Fundament zu gründen, das in der Person Jesu lag". So hätte sich die Sache schon organisiren können während seines Lebens, und hätte er nicht die Katastrophe, und zwar die nationale mehr noch als die persönliche, vermeiden wollen, so würde er es so eingeleitet haben (S. 385—387).

Die Frage, die Schleiermacher sofort stellt: auf welche Weise die Katastrophe des Geschicks Jesu herbeigeführt worden sei (S. 387), bezeichnet einen der wichtigsten Punkte für die Entscheidung zwischen den Synoptikern und Johannes, und es liegt daher Alles daran, daß nichts zu Gunsten des einen Theils schon vorausgesetzt, sondern rein darauf gesehen wird, nach welcher Darstellung sich der wirkliche Hergang natürlicher denken läßt. Sehen wir nun, wie Schleiermacher von den drei ersten Evangelien sagt, sie geben uns in diesem Stücke sowohl zu viel als zu wenig: „zu wenig, weil, wenn wir das vierte nicht hätten, kein Mensch zu

einer Anschauung von dem eigentlichen Sachverhältniß kommen könnte", da sie insbesondere „nur von Einer Anwesenheit Christi in Jerusalem wissen"; aber auch wieder zu viel, weil ihre Angaben sich nicht in den Faden des Evangeliums Johannes einreihen lassen, da zu wenig über das Chronologische jener Evangelien feststehe" (S. 388): so ist klar, daß er die historische Glaubwürdigkeit des johanneischen Berichts schon als entschieden voraussetzt, da nur unter dieser Voraussetzung der synoptische als unvollständig erscheint. Es ist seitdem von Baur überzeugend nachgewiesen worden [1]), daß die Darstellung, welche die drei ersten Evangelien von der Entwicklung der Verhältnisse Jesu geben, für sich ganz befriedigend ist und jeder Ergänzung aus dem sogenannten Pragmatismus des Johannes nicht blos entbehren kann, sondern durch sie nur in ihrem natürlichen Gange gestört wird. Und wenn uns Schleiermacher an Johannes als den einzig rechten „Leiter" hier auch deswegen verweist, weil die Andern, wo es auf die Ausmittelung einer Steigerung" (der Spannung in den Verhältnissen Jesu) „ankomme", wegen Mangels an chronologischer Ordnung kaum benutzt werden können, „wogegen bei Johannes eine pragmatische Tendenz hierauf unverkennbar sei" (S. 380 f.): so hat auch hier Baur in's Licht gestellt, wie in der Darstellung des vierten Evangeliums, statt einer solchen Steigerung, die Verhältnisse vielmehr gleich Anfangs so bedenklich verwickelt erscheinen, daß man einerseits nicht begreift, wie es Jesu immer wieder gelingen konnte, sich dem Hasse seiner Feinde zu entziehen, während man andererseits sagen muß: auf dieselbe Art, wie ihm dies wiederholt gelang, hätte es ihm auch noch ferner gelingen können; weswegen dann ein zwar sehr außerordentliches, aber historisch nicht denkbares Ereigniß, das Wunder der Auferweckung des Lazarus, die Katastrophe herbeiführen muß. Schleiermacher selbst sieht sich zu der Frage veranlaßt, da Jesus die in Folge jenes Ereignisses von den Machthabern der Hauptstadt zu seinem Verderben gefaßten Beschlüsse kannte, warum er nicht, wie schon öfters, der Gefahr ausgewichen und von dem nächsten Passahfeste weggeblieben sei (S. 406)? Die Antwort des Johannes ist: weil er seine Stunde, den Zeitpunkt seines Todes und seiner Ver-

1) Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien S. 189 ff.

herrlichung, jetzt gekommen wußte. Allein davon, daß Jesus „selbst auf seinen Tod irgendwie ausgegangen", will Schleiermacher nichts wissen (S. 387). Sondern Jesus sei damals nachgerade auch in Galiläa und Peräa vor den Pharisäern und Herodes seines Lebens nicht mehr sicher gewesen, und so habe er sich, bei gleicher Gefahr auf allen Seiten, dahin begeben, wo während des Festes seine Stelle war, nämlich nach Jerusalem (S. 410). Das Künstliche dieser Combination springt in die Augen, und wenn man einmal von der Ansicht der Evangelisten absehen muß, ergibt sich bei Zugrundelegung der synoptischen Darstellung eine weit natürlichere. Auch bei ihnen geht Jesus nach Jerusalem, um zu sterben; aber da es das erste und einzige Mal seit seinem prophetisch-messianischen Auftreten ist, so können wir uns ganz natürlich denken, wie er, nach gehöriger Vorbereitung in der Provinz, unerläßlich finden mochte, den wohl zweifelhaften, aber noch nicht während früherer Aufenthalte daselbst ungünstig entschiedenen Versuch in der Hauptstadt zu machen [1]).

Bei allem Vorurtheil, das Schleiermacher für die normative Geltung des vierten Evangeliums hat, scheut er sich übrigens doch, die zusammenstimmende Ueberlieferung der drei ersten geradezu von der Hand zu weisen. Nun wird bekanntlich die sogenannte Tempelreinigung von dem johanneischen Evangelium in den ersten, von den synoptischen in denjenigen Aufenthalt Jesu in Jerusalem verlegt, der mit seinem Tode endigte. Ebenso wird der feierliche Einzug Jesu in die Hauptstadt von beiden Theilen so wesentlich verschieden dargestellt, daß es schwer hält, beide Berichte zu vereinigen. Gegen seine sonstige Gewohnheit in dergleichen Fällen hatte sich in Betreff des letztern Vorgangs Schleiermacher schon in seiner Schrift über den Lucas [2]) durch die Auskunft geholfen, daß er denselben als einen solchen faßte, der sich leicht wiederholt haben könne; eine Auskunft, die er in der Vorlesung nun auch für die Tempelreinigung geltend zu machen sucht (S. 389. 411 ff.).

Im letzten

---

1) Vgl. Baur, krit. Untersuchungen S. 126 ff. Das Leben Jesu f. d. d. V. (Ges. Schr. III. Bd.) S. 319 f.

2) S. 245.

III. Zeitraum,

der Leidens- und Auferstehungsgeschichte,

zieht zuerst die Differenz zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten in Betreff des letzten Mahles Jesu die Aufmerksamkeit Schleiermacher's auf sich. Die chronologische Abweichung zwar behandelt er als eine blos scheinbare, indem er das Mahl (mit Johannes) auf den Tag vor dem Passah verlegt, aber doch (mit den übrigen) als ein Passahmahl betrachtet, nach der Voraussetzung, daß die Fremden, des übermäßigen Zudrangs wegen, es wohl auch einen Tag vorher haben halten dürfen (S. 428). Denn die Annahme, Johannes rede von einer andern Mahlzeit als die Synoptiker, hält er dadurch für ausgeschlossen, daß beide Theile an diesem Mahle den Verrath des Judas vorhergesagt werden lassen (S. 420). Um so schwerer nimmt Schleiermacher „bei der großen Ausführlichkeit, mit der Johannes die letzten Tage Christi behandelt“ (S. 419), sein Schweigen von der Einsetzung des Abendmahls. Die Erklärung dieses Schweigens aus dem Ergänzungswerk seines Evangeliums — weil die Sache in den andern schon gestanden, habe er sie übergangen — findet Schleiermacher undurchführbar. Die Geschichte von der Andeutung des Verraths bei demselben Mahle stehe ja bei den andern auch, und dennoch finde Johannes nicht überflüssig, sie gleichfalls zu geben. Wenn er also die Geschichte von der Einsetzung des Abendmahls nicht erzähle, so müsse man nach einem anderen Grunde fragen. Hätte er die drei ersten Evangelien schon vor sich gehabt, die sie erzählen, so hätte er sich sagen müssen, daß er durch sein Schweigen die Leser irre machen würde, und hätte demnach, falls er einen ausführlichen Bericht nicht geben wollte, wenigstens kurz

andeuten müssen, daß bei diesem Mahle auch jene Handlung Christi vorgekommen sei. Anders gestalte sich die Sache unter der Voraussetzung, daß dem Johannes, als er sein Evangelium schrieb, die andern noch nicht vorlagen, da ihre Bestandtheile erst später gesammelt wurden. Da stand es ihm frei, unter den Vorfällen jenes Abends diejenigen auszuwählen, die ihm als die wichtigsten erschienen (S. 420).

Da er nun aber mit Verschweigung des Abendmahls die von Jesu vorgenommene Fußwaschung berichtet, so bleibt wenigstens so viel, daß ihm diese, dem Abendmahl gegenüber, als das Wichtigere erschienen sein muß; wie er sie denn auch als eine Handlung betrachtet, welche von den Jüngern wiederholt werden sollte. Das „bildet einen merkwürdigen Gegensatz gegen das Factum", daß vielmehr das Abendmahl, und nicht ebenso die Fußwaschung, „als ein Institut in die christliche Gemeinde eingeführt worden ist" (S. 420). Es müssen also die übrigen Apostel die von Jesu bei der Austheilung von Brod und Wein gesprochenen Worte als einen hierauf gerichteten Befehl verstanden haben. In den Worten selbst liegt nach Schleiermacher eine solche Anordnung für den ganzen Umfang und die ganze Zukunft der Kirche nicht, sie konnten auch lediglich auf den Kreis der Apostel bezogen werden; doch „da wir nicht dafür haften können, daß wir die eigentlichen Worte Christi noch haben", sofern sie ja in den verschiedenen Berichten verschieden lauten, so können wir immerhin annehmen, „daß die Apostel Recht gehabt haben, ihn so zu verstehen"; wobei es dann freilich räthselhaft bleibt, daß Johannes die Sache anders angesehen haben soll (S. 419 ff.). Man sieht, wenn es sich blos um die vier Evangelisten handelte, so würde Schleiermacher, wie sonst immer, kurz entschlossen den drei ersten den Mißverstand, das richtige Verständniß dem vierten zutheilen; aber die erstere Seite ist diesmal durch den Apostel Paulus und die Praxis der Kirche von den ältesten Zeiten her verstärkt: da wagt er doch nicht, sich so unbedingt wie sonst für den Johannes auszusprechen, sondern bleibt, wie auch in seiner Glaubenslehre [1]), dabei stehen, es unentschieden zu lassen, ob Jesus selbst es mit dem Abendmahl auf ein bleibendes Institut abgesehen hatte,

---

1) II, §. 139, 3, S. 431 ff.

oder ob nur die Apostel später Grund zu haben glaubten, seine Worte so zu verstehen; „zumal wir", setzte er in einem früheren Jahrgang seiner Vorlesung hinzu, „genug daran haben, wenn es nur die Ueberzeugung der Jünger war, in der Einsetzung und Wiederholung dieser Handlung dem Willen Christi gemäß zu handeln.

Dieselbe Schwierigkeit, das Stillschweigen seines Hauptevangelisten, tritt Schleiermacher'n gleich hernach bei der Scene in Gethsemane entgegen, wird aber von ihm hier mit weit mehr Entschlossenheit, doch fragt sich, ob mit ebenso viel Glück, gelöst. Auch ist es diesmal mehr als nur Stillschweigen, da vielmehr der eine Bericht, wie Schleiermacher richtig einsieht, den andern ausschließt. Soll man sich nämlich denken, daß auf die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet bei Johannes der Seelenkampf im Garten, wie ihn die Synoptiker beschreiben, gefolgt sei, „so muß man", urtheilt Schleiermacher, „eine Gewalt dunkler Vorstellungen oder unbestimmter Gefühle in Christo zugeben, von denen schwer ist, sie ihm zuzuschreiben, weil sie gerade auf einen so besonnenen, festen, mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Zustand folgen" (S. 421 ff.). Wenn er dabei von der synoptischen Erzählung sagt, wir haben sie „offenbar nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt: man brauche nur die dreifache Wiederholung zu betrachten, um sich zu überzeugen, daß das keine buchstäbliche Relation sei, denn eine solche solenne Zahl müsse die Vermuthung erregen, daß die Erzählung zu einem bestimmten Zweck (um recht vorbildlich zu sein) so eingerichtet sei"; der stärkende Engel bei Lucas sei „noch ein besonderer Zuwachs; da können wir nicht sagen, was wir als das wahre Factum anzusehen haben; vielleicht gehöre die geschichtliche Grundlage in einen früheren Zeitpunkt" (S. 422 ff.) — mit diesen Urtheilen Schleiermacher's wird man sich im Ganzen nur einverstanden erklären können. Doch schon die letztere Vermuthung, das Geschichtliche an der Sache gehöre vielleicht in einen früheren Zeitpunkt, zeigt uns, woher auch hier bei Schleiermacher der Wind weht: aus Johannes nämlich, dessen Erzählung 12, 27 er als die Grundlage der synoptischen vom Seelenkampf in Gethsemane zu betrachten scheint. Und sogleich erkennen wir auch, wie gerade in dieser Partie einer der Gründe liegt, warum Schleiermacher den johanneischen Christus dem synoptischen vorzieht. Wenn er

nämlich „eine solche Niedergeschlagenheit der Seele“, wie die synoptische Erzählung sie uns schildert, „zu der Einkleidung“ rechnet, „welche die Relation erfahren habe, damit das Beispiel Christi desto anwendbarer wäre auf Andere, bei denen diese ebenso vorkommen könnte“, so stellt er sich selbst auf die Seite derer, welchen „der Unterschied zwischen der Schwachheit und einem sündhaften Zustand“ als ein solcher erschien, der „nicht festgehalten werden könne“ (S. 422. 424).

Schon vorher, auf den Hinausweg zum Oelberg, fällt die dem Lucas (22, 36 ff.) eigenthümliche Rede von den Schwertern, die Jesus seine Jünger auffordert zu kaufen, und auf die erhaltene Auskunft, daß deren zwei da seien, diese für hinreichend erklärt. Den Widerspruch dieser Erzählung mit dem Tadel, den Jesus hernach über den Schwertschlag des Petrus ausspricht, sucht Schleiermacher durch die Voraussetzung zu erklären, für den Fall, daß die Hohenpriester ihn durch Leute ohne officiellen Charakter würden greifen lassen wollen, sei er nicht gesonnen gewesen, sich das ohne Gegenwehr gefallen zu lassen; da es dann aber Leute von der Tempelwache waren, die sie schickten, habe er der gesetzlichen Gewalt nicht widerstehen wollen (S. 417 ff.). Eine scharfsinnige Vermuthung, mit der sich aber der vereinzelten und räthselhaften Notiz bei Lucas gegenüber nichts weiter ausrichten läßt.

Ueber alle diese Scenen, vom Einzug in Jerusalem an bis zum Tode Jesu, ist Schleiermacher in der letzten gedruckten Vorlesung, vermuthlich weil die Zeit drängte, sehr kurz hinweggegangen; weswegen wir da und dort aus den früheren Jahrgängen Ergänzungen geben wollen. Die Gefangennehmung betreffend, verdankt er es dort seinem Johannes sehr, daß ihn dieser von dem Judaskuß zu befreien scheint, den er „erstaunlich widerlich“ findet; wie wir natürlich auch, und den ganzen Mann dazu, ohne darin einen Grund zu sehen, ihn geschichtlich anzuzweifeln. Ob das Hinfallen der Schergen vor dem: Ich bin's! bei Johannes Schleiermacher'n ebenso willkommen ist, und ob er es aus der „Dignität Christi“ zu deduciren oder exegetisch abzuschwächen versucht hat, haben wir nicht finden können. Der Kreuzträger Simon von Cyrene bleibt, unerachtet des Stillschweigens des vierten Evangeliums, unbeanstandet (S. 446. 455 und in dem früheren Heft); was um so auffallender ist, da Schleiermacher

der Folgerung, die aus solcher Substitution auf körperliche Schwachheit Jesu gezogen zu werden pflegt, durch Eröffnung der Möglichkeit vorzubeugen sucht, es sei vielleicht geschehen, um ihn von gemeinen Verbrechern zu unterscheiden.

Wenn weiterhin die drei ersten Evangelisten Jesum vor den wirklichen Hohenpriester Kaiphas geführt werden lassen, Johannes aber vor dessen Schwiegervater, den Althohenpriester Hannas, so hat hier für Schleiermacher natürlich Johannes Recht, für dessen Erzählung schon die „Umständlichkeit" als Beweis der Wahrheit angerufen wird. Erklärt wird die Sache vermuthungsweise daraus, daß der alte Herr in der späten Nachtstunde sich nicht in die Versammlung begeben, und doch eine Meinung nach eigener Anschauung abgeben wollte. Die späteren Evangelisten haben dann die beiden Hohenpriester für Einen genommen, und daher von zwei Verhören vor Kaiphas gesprochen. Was vor diesem vorgegangen, unerachtet nur dies die eigentlich amtliche Vernehmung Jesu war, wird im vierten Evangelium nicht angegeben: „da muß also", folgert Schleiermacher sehr leichthin, „Johannes nicht dabei gewesen sein" (S. 422 ff.). Daß er auf die Zeugenaussage wegen der Rede vom Abbruch und Wiederaufbau des Tempels so wenig Gewicht legt und meint, „daraus sei nichts zu machen gewesen" (S. 423. 426. 429), will uns nicht als ein glückliches kritisches Urtheil erscheinen. Wie Schleiermacher weiterhin die evangelischen Erzählungen von den Verhören Jesu vor dem Hohenpriester, vor Pilatus und Herodes, pragmatisch und kritisch, immer mit Zugrundlegung des Johannes als Norm, in einander arbeitet, hat für uns hier kein weiteres Interesse. Nur dies ist zu bemerken, daß er, ähnlich wie die neueren Bearbeiter der Geschichte des Sokrates, sich bestrebt zeigt, die Widersacher und Richter Jesu menschlicher und gewissermaßen geschichtswürdiger darzustellen. Das Synedrium war nach ihm ohne „persönliche Leidenschaftlichkeit gegen Jesum, nur geleitet durch die Besorgniß, was sich aus seiner Wirksamkeit für die allgemeinen Angelegenheiten ergeben könnte" (S. 430). Pilatus aber, nachdem die zuständige jüdische Behörde über eine Sache, die in ihrer Competenz lag, ihren Spruch gefällt hatte, „konnte mit vollem Recht, ohne daß er eigentlich seine Pflicht verletzte, das Urtheil bestätigen"; nur daß er, nachdem er einmal persönlichen Antheil an der Sache Jesu genommen und

ihn zu retten versucht hatte, sich durch die Drohung der Juden mit Anschwärzung beim Kaiser in die Enge treiben ließ, „ist eine Feigherzigkeit gewesen, und da hat er seiner Ueberzeugung eigentlich zuwider gehandelt“ (S. 437 ff.).

Wie Schleiermacher sofort auf die Kreuzigung zu sprechen kommt, tritt er gleich von Anfang in die Frage nach der Realität des Todes Jesu ein. Um diese zu constatiren, da die meisten Gekreuzigten sonst viel länger am Leben blieben, hat man Umstände zusammengesucht, die bei Jesu ein schnelleres Eintreten des Todes erklärlich machen sollen. Man hat sich insbesondere theils auf seine zarte Constitution, theils auf die angreifenden Umstände, die seiner Kreuzigung vorangingen, berufen. Beide Berufungen sind von Schleiermacher nicht günstig angesehen. Gegen die erstere wendet er ein, daß von solcher Constitution in dem früheren Leben Jesu keine Spur sich finde: es sei kein Fall nachzuweisen, „wo Christus an einer geistigen Thätigkeit wäre gehindert worden durch etwas Mangelhaftes in der leiblichen Seite seiner Erscheinung“. Fühlt man schon hier den dogmatischen Wind, so wird dieser noch unverkennbarer in der Bemerkung Schleiermacher's: „wenn Jemand die Frage aufstelle, ob Christus in Betreff seiner körperlichen Constitution als ein zartes, an das Schwächliche grenzendes Wesen anzusehen sei, so sei ihm diese Frage nicht gleichgültig“ (S. 445). Natürlich; da ja laut der Glaubenslehre [1]) aus der Urbildlichkeit Christi eine Gesundheit folgt, „welche gleichweit entfernt ist von einseitiger Stärke oder Meisterschaft einzelner leiblicher Functionen und von krankhafter Schwächlichkeit“. Aber auch von besonderen schwächenden Vorgängen, die der Kreuzigung Jesu vorangegangen, will Schleiermacher nichts wissen. Die Scene in Gethsemane, auf die man sich berufe, sei nicht streng historisch, und das Wahre daran wahrscheinlich früher zu setzen; die Geißelung aber sei mit allen zu Kreuzigenden vorgenommen worden, habe also bei Jesu nichts Besonderes begründen können. So richtig dies ist, so liegt doch auch hier bei Schleiermacher ein dogmatisches Interesse im Hintergrund. Er will seinen Christus nicht nur überhaupt nicht schwächlich, sondern auch bis zum Tode nicht in einem geschwächten Zustande haben.

1) II, §. 98, 2, S. 91.

Es gibt für ihn „ein Interesse an der Stetigkeit des Bildes, das wir uns von Christo gemacht haben, daß das rein bis zum letzten Augenblick dasselbe bleibe“ (S. 444 ff.): der Mensch mit dem schlechthin kräftigen Gottesbewußtsein, das sich doch nur im Verhältniß zu dem sinnlichen Bewußtsein in ihm verwirklichen konnte, muß sich auch diesem sinnlichen Bewußtsein nach bis zum Ende in einem Zustande der Vollkräftigkeit befunden haben.

Nur der zufälligen Ungleichheit läßt Schleiermacher hier einen Spielraum, die in der Natur der Hinrichtungsart lag. Die Kreuzigung, sagt er, von Unkundigen vollzogen, war eine rohe Operation, durch welche der Organismus mehr oder weniger verletzt werden konnte. Je nachdem die Nägel eingeschlagen wurden, war die Verblutung, je nachdem den Gliedern eine Lage gegeben wurde, die Ausspannung des Körpers mehr oder weniger stark. An sich waren die Nägelwunden nicht tödtlich, „es mögen zwei oder vier gewesen sein“; aber je nachdem sie beschaffen waren, konnte dies den Eintritt des Todes beschleunigen. „Bekanntlich“, setzt Schleiermacher in Bezug auf die Zahl der Nägel hinzu, „hat sich neulich Herr Domherr Hug in Freiburg zu einer Vertheidigung der vier Wunden Christi aufgeworfen“ (S. 447). Ei, warum dieser spitze Ton, wenn die Zahl der Nägel so gleichgültig ist? Dem alten Paulus in Heidelberg war sie nicht gleichgültig, er schrieb gegen jene Hug'sche Beweisführung seine „Zwei Nägel weniger für den Sarg des Rationalismus“, er sah also in der Frage nach der Zahl der Nägel eine Lebensfrage für den ganzen theologischen Standpunkt, dessen Vertreter er war. Aber Schleiermacher ist ja kein Rationalist, wie kann ihn diese Frage berühren? Das werden wir gleich näher sehen.

In der That, der Frage: war der Tod Jesu ein wirklicher oder nicht? tritt Schleiermacher zunächst mit der Versicherung gegenüber: „für mich erscheint es als etwas ganz Gleichgültiges, ob man das Eine sagt oder das Andere sagt“. Aber, setzt er hinzu: „zu gleicher Zeit behaupte ich: es gibt gar kein Mittel, das Eine oder das Andere zu beweisen“ (S. 443). Und nun zeigt er ganz treffend, wie sich weder dogmatisch die Nothwendigkeit, noch exegetisch-physiologisch die Wirklichkeit des Todes Jesu erhärten lasse. Was das Erstere betrifft, so „könne es für die göttliche Gerechtigkeit kein Unterschied sein, ob der Tod Christi

ein wirklicher war oder ein todähnlicher Zustand; sobald er nur den Act des Sterbens vollzogen hatte in seiner geistigen Bedeutung, sein Bewußtsein auf den Nullpunkt gekommen, er durch die Schmerzen des Todes hindurchgegangen war" [1]), so war der göttlichen Gerechtigkeit nach kirchlicher Voraussetzung genug gethan; ob dann auch noch „das Physische" des Sterbens „zu seiner Vollendung gekommen oder nicht", sei „für diese Beziehung der Sache gleichgültig" (S. 443). Physiologisch aber stehe fest, „daß es kein sicheres Kennzeichen des Todes gibt, als die Verwesung", d. h. „das Wiedereintreten des chemischen Prozesses, der im Leben durch die Lebenskraft gehemmt ist" (S. 443 ff.); daß aber die Verwesung bei Jesu eingetreten gewesen, lasse sich exegetisch-historisch nicht erweisen. Von hier aus schraubt dann Schleiermacher die kirchlichen Ausleger, indem er ihnen aus den Schriftbuchstaben selbst nachzuweisen sucht, daß Jesus nicht wirklich todt gewesen sein könne. Nach den Worten in der Pfingstrede des Petrus, Apostelgesch. 2, 27 (aus Psalm 16, 10), sollte der Heilige Gottes, d. h. Christus, die Verwesung nicht sehen. Wäre er aber nur einen Augenblick todt gewesen, so wäre die Verwesung dagewesen; denn zwischen beiden sei kein Zwischenraum denkbar (S. 444), oder, wie sich Schleiermacher anderswo ausdrückt [2]), „sterben und zu verwesen anfangen sei dasselbe". Wenn sich hier Schleiermacher sogar in einer Predigt [3]) den Schluß erlaubte: „habe der Apostel seine Worte eigentlich und streng genommen, so habe er denken müssen, das Leben des Erlösers sei doch nicht ganz und gar entflohen gewesen, weil er sonst, wenngleich nur in deren ersten Anfängen, die Verwesung müßte gesehen haben": so hat er doch wohl im Stillen vorausgesetzt, daß der Apostel die Worte eben nicht streng, d. h. nicht im Sinne unserer heutigen Naturwissenschaft, sondern der damaligen und auch noch jetzigen Volksvorstellung genommen habe, wornach Einer gar wohl eine Weile todt und zwar wirklich todt sein konnte, ohne daß schon die Verwesung ihren Anfang nahm [4]).

---

1) Vgl. auch Schleiermacher's Festpredigten, I, S. 297.

2) Predigten, 3. Band (in der Ausgabe der sämmtlichen Werke) S. 257.

3) Ebendaselbst.

4) Vgl. das Leben Jesu f. d. d. Volk (Ges. Schr. III. Bd.) S. 34.

Doch Schleiermacher's Behauptung war ja: weder das Eine noch das Andere, weder daß der Tod Jesu ein wirklicher, noch daß er kein wirklicher Tod gewesen, lasse sich beweisen. Nun hat er aber nur das Erstere, die Unerweislichkeit des wirklichen Todes, nachgewiesen: wo bleibt, wenn seine Stellung doch eine so unparteiische ist, der Beleg, daß ebensowenig die Nichtrealität des Todes Jesu sich beweisen lasse? Dem Satze: der einzig sichere Beweis für die Wirklichkeit des Todes sei die Verwesung, war der andere gegenüberzustellen: das sichere Zeichen, daß der Tod kein wirklicher gewesen, sei, wenn der Todtgeglaubte wieder zum Leben komme. Dies ist bei Jesu den Neutestamentlichen Berichten zufolge der Fall gewesen. Da wäre also der Beweis, daß sein Tod kein wirklicher gewesen war, in dem Falle geführt, wenn seine Wiederbelebung nicht ein absolutes Wunder gewesen ist. Daß sie dies für Schleiermacher nicht ist, erhellt schon aus der Art, wie er ihr Product, den neuen Zustand Jesu, auffaßt. Wem die Auferstehung ein Wunder ist, dem muß auch ihr Product ein Wunder, das neue Leben, die neue Leiblichkeit Jesu eine übernatürliche sein. Wer so, wie wir von Schleiermacher sehen werden, beeifert ist, den Zustand Jesu nach der Auferstehung als einen vollkommen natürlichen, als reine Fortsetzung des früheren darzustellen, der bekennt damit deutlicher als mit Worten, daß ihm auch die Auferstehung selbst nur ein natürliches Wiederaufleben ist.

Auch der johanneische Lanzenstich, für Schleiermacher begreiflich eine unumstößliche Thatsache, gibt ihm so wenig als die zwei Nägel mehr eine Bürgschaft für die Wirklichkeit des Todes Jesu. Der Stich hatte ja nicht den Zweck, Jesum zu tödten, wenn er noch lebte, sonst hätte man ihm wie den Andern die Knochen zerschlagen; sondern zu versuchen, ob er noch Lebenszeichen geben würde: so wird man wohl eine empfindliche, aber nicht eine Stelle getroffen haben, wo der Stich, wenn er nicht tief ging, tödtlich gewesen wäre. „Daß nun Blut und Wasser aus der Wunde kam, war dem Kriegsknecht noch ein Zeichen mehr von dem Tode Christi, denn wenn Christus noch im lebenden Zustande gewesen wäre, so würde sich Lymphe und Blut nicht haben unterscheiden lassen; es war also eine chemische Zersetzung des Bluts" — doch wird unten als Variante die Einschränkung gegeben: „Lymphe und serum schied sich schon, obwohl

nicht vollkommen, sonst hätte kein Blut fließen können" (S. 455 ff.). Man sieht, Schleiermacher sucht hier eine Mitte zwischen lebendig und todt, die sich natürlich nicht finden läßt. Besser, weil entschiedener rationalistisch, hatte er in einem früheren Jahrgang der Vorlesung gesagt, das „Blut und Wasser" dürfe nicht von einer Decomposition des Bluts verstanden werden, denn das wäre die Verwesung gewesen, die Jesus nach Apostelgesch. 2, 27 nicht gesehen habe (aufrichtig gesprochen: denn in diesem Falle wäre kein Aufleben mehr möglich gewesen); sondern aus einigen Gefäßen sei Blut, aus andern Lymphe ausgeflossen. „Also, was wir hier sagen können", heißt es zum Schluß, „ist nur, daß auch denjenigen, welche den Auftrag hatten, den möglichst unmittelbaren Tod der Gekreuzigten zu bewirken, Christus wirklich als gestorben erschienen ist, und zwar wider Erwarten, denn es war Gegenstand der Verwunderung. Weiter haben wir in das Factum gar nicht einzugehen, weil sich darüber nichts ermitteln läßt" (S. 455 ff.). Dies klingt wie eine Entschuldigung, ist aber eine Warnung, gleichsam ein Todtenkopf, an einer gefährlichen Badestelle aufgesteckt: hier soll man nicht weiter denken, weil sonst der Glaube leicht Schaden leiden könnte. Nämlich auf Schleiermacher's Standpunkte: auf dem unsrigen liegt die Gefahr für den Glauben an einer ganz andern Stelle, als da, wo es sich um Beurkundung des Todes Jesu handelt.

Gehen wir ein paar Schritte zurück, so ist unter Schleiermacher's Bemerkungen über die Kreuzesworte Jesu besonders das, was er über den Ruf: Mein Gott u. s. f. bei Matthäus und Marcus sagt, für seine mehr dogmatische als historische Stellung bezeichnend. Er könne sich, erklärt er, die ganze Gemüthsstimmung Christi in diesem letzten Lebensabschnitt nicht anders denken, als wie sie sich in den Abschiedsreden bei Johannes darstelle, und da sei ihm ein Rückfall in solche Gemüthsbeunruhigung, wie sie in jenem Worte liegen würde, nicht wahrscheinlich. „So wie ich mir das denken soll als einen Ausdruck des Selbstbewußtseins Christi, so kann ich damit nicht fertig werden; ich kann mir keinen Moment denken, wo das Verhältniß zwischen Gott und Christus alterirt gewesen wäre, es muß immer dasselbige sein, und das Einssein mit dem Vater kann niemals aufgehoben sein; aber in solchem Ausruf erscheint das durchaus aufgehoben" (S. 451).

Die Auskunft, die Worte nur als Anführung des ganzen Psalms (22), der mit dem freudigsten Aufschwung schließt, zu fassen, ist Schleiermacher'n mit älteren halb oder ganz rationalistischen Theologen gemein.

Den Wundern beim Tode Jesu gegenüber ist für Schleiermacher durch das Schweigen des Johannes eine freie Stellung möglich gemacht. Zwei derselben, das Zerreißen des Vorhangs im Tempel und die Auferstehung der Heiligen, hatte er schon in seiner Schrift über den Lucas[1]), theilweise nach älteren Vorgängen, aus poetisch-symbolischen Darstellungen hergeleitet, wie sie in den christlichen Hymnen gebräuchlich gewesen seien. „Die nothwendig symbolische Deutung", bemerkt er auch jetzt über das erstere Wunder, „weist ziemlich klar auf den Ursprung dieser Erzählung aus einem solchen Ausdruck hin, womit das Verhältniß des neuen Bundes zum alten bezeichnet werden konnte, und da kann man sich leicht denken, wie in christlichen Reden und noch mehr in christlichen Hymnen gesagt wurde, daß mit dem Tode Christi der Vorhang des Tempels zerrissen sei, wie wir das im Hebräerbrief (6, 19 f. 9, 6—12. 10, 19 f.) dem Sinne nach sehr ähnlich finden; die symbolisch dargestellte Lehre wird dann später als Factum gedeutet worden sein" (S. 449). Auch die Auferstehung der Heiligen läßt sich nach Schleiermacher, besonders weil man nicht weiß, wie es mit diesen Heiligen gewesen sein soll vom Tode Jesu an, wo sich ihre Gräber geöffnet, bis zu seiner Auferstehung, wo sie in die heilige Stadt gegangen und Vielen erschienen sein sollen, nicht als Factum construiren, und so müssen wir auch hier auf ähnlichen Ursprung in christlichen Reden und Hymnen schließen (S. 450). Im Zusammenhang mit diesen Zügen erklärt sich Schleiermacher zuletzt geneigt, auch von der Finsterniß während der Todesstunden Jesu zu vermuthen, daß sie „wohl eher aus poetisirender Darstellung in die schlichte Erzählung hineingekommen sei" (S. 454). Er hatte sie nämlich von vorne herein als wirkliche Thatsache zu fassen und sich dabei im kleinlichsten Geschmacke der natürlichen Erklärung mit Bemerkungen zu helfen gesucht, wie die: dergleichen atmosphärische Verfinsterungen seien etwas, „was wir vorübergehend sehr oft er-

1) S. 293 f.

leben" und wenn wir es nur „in jenen drei Stunden nicht als continuum denken", was gar nicht nothwendig sei, „sondern in öfterer Wiederholung, so falle das Wunderbare ganz hinweg" (S. 448).

In der Geschichte von dem Begräbniß Jesu gibt Schleiermacher vor Allem die Erzählung des Matthäus von der Wache als von allen Seiten unwahrscheinlich und unhaltbar auf. Das Nähere der Bestattung betreffend, ist ihm besonders wichtig die Abweichung, daß nach den synoptischen Evangelien das Grab, worein Jesus gelegt wurde, dem Joseph von Arimathia gehörte, während bei Johannes davon keine Andeutung gegeben wird, sondern es heißt (19, 41 f.): an dem Orte der Kreuzigung sei ein Garten und darin ein neues Grabmal gewesen, in dieses habe man Jesum der Nähe und nöthigen Eile wegen gelegt. „Aus dieser Nachricht", bemerkt Schleiermacher, „scheint ganz bestimmt geschlossen werden zu müssen, daß das Grab, worein Christus gelegt wurde, nicht dem Joseph gehörte, denn sonst wäre diese Motivirung (mit der Nähe) nicht nöthig gewesen" (S. 457). In diesem Widerspruche zwischen den Synoptikern und Johannes „könne man", meint er, „nicht umhin, dem Johannes Recht zu geben"; er erscheine als der genauer Unterrichtete, während die übrigen von der naheliegenden Voraussetzung ausgingen, das Grabmal, worin Joseph den Leichnam beisetzte, werde auch sein Eigenthum gewesen sein. Die Bestattung geschah in Eile, wahrscheinlich ohne Verabredung mit dem Eigenthümer des Gartens und des Grabmals; da sieht nun Schleiermacher eine doppelte Möglichkeit: entweder wurde der Leichnam Jesu nur einstweilen in diesem Grabe deponirt, und Joseph wollte ihn nach dem Sabbat in sein Erbbegräbniß, möglicherweise nach Arimathia, verbringen lassen; vielleicht, da von Joseph weiter nichts mehr verlautet, hatte dieser auch die weitere Sorge für den Leichnam dem Nicodemus überlassen. Oder aber konnte und sollte der Leichnam, vermöge einer Verständigung mit dem Eigenthümer, in dem Grabe bleiben: „das ist", urtheilt Schleiermacher, „nicht mehr zu entscheiden" (S. 458). Doch werden wir später finden, daß ihm der erstere Fall, die blos interimistische Beisetzung, der wahrscheinlichere war.

Von der Auferstehung Jesu lehrt Schleiermacher in der

Dogmatik[1]), wie von den Wundern, sie gehöre weniger zu der Lehre von der Person Christi, als zu der Lehre von der Schrift. Die Jünger haben in ihm den Sohn Gottes erkannt, ehe sie von derselben etwas ahnen konnten, und so könne auch in uns der rechte Glaube an Christum vorhanden sein, ganz ohne Rücksicht auf seine Auferstehung. Aber sie finde sich erzählt in der Schrift, und darum nehmen wir sie an. Und ein mittelbarer Zusammenhang mit dem Glauben an Christum selbst finde doch statt. Wer nämlich des Wunderbaren wegen, um die Auferstehung nicht als buchstäbliche Thatsache annehmen zu müssen, lieber voraussetze, „die Jünger haben sich getäuscht und Inneres für Aeußeres genommen", der lege ihnen eine solche geistige Schwäche bei, daß nicht nur ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverlässig werde, sondern auch Christus selbst, wenn er sich solche Zeugen wählte, müßte entweder ein schlechter Menschenkenner gewesen sein, oder, falls er es absichtlich that, würde seine Redlichkeit verdächtig. Schon hier sehen wir, wie die Spitze der Schleiermacher'schen Polemik in diesem Stücke nur gegen die Annahme derjenigen Art von Täuschung sich kehrt, die Inneres für Aeußeres nimmt, d. h. gegen die Ansicht, daß Jesus wirklich gestorben aber nicht wirklich wieder zum Leben gekommen sei, sondern die ersten Jünger, wie später Paulus, subjective Erscheinungen für objective genommen haben; den andern denkbaren Fall, daß die Jünger einen bloßen Scheintod für wirklichen Tod und einen natürlich wieder zum Leben Gekommenen für einen wunderbar Erweckten gehalten hätten, läßt er unberührt, als wäre das nicht ebenso eine Täuschung, und eine noch viel gröbere, gewesen.

„Die Erzählungen", sagt er demgemäß auch in der Vorlesung, „von dem, was sich nach dem Kreuzestode Jesu zwischen ihm und seinen Jüngern begeben hat, sind meinem Urtheile nach auf solche Weise beglaubigt, daß ich nicht dem Gedanken Raum geben kann, entweder es sei eine Erfindung späterer Zeit, oder es habe eine Selbsttäuschung der Jünger obgewaltet (S. 503). Und fast etwas gereizt an einer andern Stelle: „Wenn man sagt: alle diese Erzählungen von dem Zusammensein Christi nach seinem Kreuzestode mit seinen Jüngern sind Täuschung, so sind alle Er-

1) II, §. 99, S. 92 ff.

zählungen von Christo Täuschung: diese Erzählungen stellen sich hin als wirklich Wahrgenommenes; entweder die ganze Sache aufgeben, oder dieses auch annehmen, alles Andere ist Inconsequenz" (S. 471). Es ist kein gutes Zeichen für die Sache, die er eben verficht, wenn ein sonst für das Gegentheil bekannter Mann in hitzig übertreibende Rednerei verfällt. Wenn ich einem nicht glaube, der mir erzählt, ein Verstorbener sei zu der verschlossenen Thüre hereingekommen, und unmittelbar darauf habe er gegessen und sich betasten lassen: soll ich ihm auch nicht glauben dürfen, wenn er mir von dem Tode und dem früheren Leben des Mannes ganz natürliche Dinge berichtet? Der Satz: wer Einmal flunkert, bei dem ist man nie davor sicher, kann doch in dieser Unbestimmtheit, und vollends in der Umkehrung: weil er in einigen Stücken gewiß nicht geflunkert hat, so ist es ihm auch in andern nicht zuzutrauen, unmöglich zum Grundsatz der historischen Kritik gemacht werden. Sondern man wird erst zu ermitteln haben, was nothwendig geflunkert sein muß, weil es geschichtlich unmöglich ist, dann wird man zu beobachten haben, an welchen Punkten der Erzähler in der Regel in's Flunkern geräth, und darnach wird sich eine Aussonderung des Wahren und Unwahren in seiner Erzählung mit der Einschränkung vornehmen lassen, daß man zwar über dasjenige, was nothwendig unwahr sein muß, sicher in's Reine kommen kann, über dasjenige hingegen, was an sich wohl wahr sein könnte, es aber vielleicht doch auch nicht ist, immer noch eine Ungewißheit bleiben wird. Bei den Evangelisten nun ist der Punkt, der sie (von dem mehr negativen Einfluß der Zeit- und Ortsferne, des Hindurchgangs ihrer Berichte durch die mündliche Ueberlieferung, dann von der färbenden und umgestaltenden Einwirkung der urchristlichen Parteiverhältnisse abgesehen) regelmäßig aus dem historischen Geleise bringt, ihre immer mehr in's Uebernatürliche sich steigernde Messiasvorstellung in der Uebertragung auf Jesum, als deren unmittelbares Ergebniß das Wunderhafte in ihren Berichten erscheint. Von diesem Wunderhaften aber bildet dasjenige, was mit der Auferstehung zusammenhängt, die Spitze, weil es den Rückschlag bezeichnet gegen die stärkste Negation jenes Messiasbegriffs, die in dem gewaltsamen Tode Jesu lag, und von seinen ersten Anhängern mittelst jener krampfhaft gesteigerten

Gemüthszustände, deren Ergebniß die Christusvisionen waren, überwunden worden ist.

Es ist ganz im Sinne des angeführten Schleiermacher'schen Ausspruchs, wenn er die Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte, die den Gegnern des Christenthums von jeher als eine Hauptwaffe gedient haben, auf gleiche Linie mit den Widersprüchen zu stellen sucht, die sich auch in den früheren Theilen der evangelischen Nachrichten über Jesum finden. Er weist insbesondere auf die Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten hin, die durch die ganze Geschichte Jesu hindurchgehe: aber in der Auferstehungsgeschichte ist es nicht blos dies, sondern da, kann man sagen, widerspricht jeder jedem und sogar sich selbst. Im Allgemeinen ist es ganz die richtige Stellung, nämlich die schon von Lessing eingenommene, wenn Schleiermacher unumwunden wirkliche, nur vermuthungsweise zu lösende Widersprüche in diesen Erzählungen zugibt, dabei jedoch geltend macht, dergleichen „kommen überall vor, wo Einzelheiten erzählt werden von Augenzeugen, welche dann wiederholt werden von andern, wo einer sich die Mängel der Erzählung aus andern Erzählungen oder aus seiner eigenen Conjectur ergänzt" (S. 461). Aber sicher würde Lessing den Kopf geschüttelt haben, wenn nun Schleiermacher mit seiner „Maxime" hervorgerückt wäre, auch hier müsse Johannes unser Führer sein, denn sein Evangelium sei „eine Relation von einem Augenzeugen", und was er nicht selbst gesehen, das sei doch „unmittelbar aus dem Bericht der Augenzeugen in den seinigen übergegangen" (S. 461. 464).

Immer ist in Schleiermacher's Kritik der evangelischen Geschichte die Prämisse, die Abweichungen und Widersprüche in den Berichten, richtig dargelegt, das Dilemma, wo es ein solches gibt, scharf aufgestellt; aber die Entscheidung fällt in der Regel nicht nach dem Sachverhalt, sondern nach einem vorgefaßten Urtheil aus. Daß Matthäus von Erscheinungen Jesu, welche die Jünger in und um Jerusalem gehabt hätten, nichts weiß; daß Lucas „zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Kunde von der Sache gehabt", am Anfange der Apostelgeschichte „eine Correctur" seines Berichts am Ende des Evangeliums gegeben hat („im Evangelium geht eigentlich Alles an demselben Tage vor, und das Allerletzte", die Himmelfahrt, „scheint sich unmittelbar anzuknüpfen an

die Zusammenkunft Christi mit den Jüngern am Osterabend; hingegen am Anfang der Apostelgeschichte holt Lucas nach, da hat er eine ganz andere Notiz, da gibt er einen Zeitraum von 40 Tagen an, während welcher Christus den Jüngern erschienen sei, und nun erzählt er die Himmelfahrt als eine weit von jenem ersten Abend nach der Auferstehung entfernte Begebenheit"); daß die Tendenz des Matthäus und Marcus in diesem Abschnitt gar keine eigentlich historische, d. h. auf zusammenhängende Darstellung der einzelnen Vorfälle gerichtete ist, sondern dem ersteren sei es nur darum zu thun, neben dem ersten Bekanntwerden der Auferstehung einerseits den Unglauben der Juden und die Entstehung der Fabel von dem Leichendiebstahl begreiflich zu machen, andererseits die Verkündigungsthätigkeit der Apostel auf den Befehl Christi zu stützen, und ebenso haben die einzelnen Erzählungen bei Marcus (gegen dessen Schluß, wie auch gegen das 21. Kapitel des Johannes, Schleiermacher kein kritisches Bedenken hat) lediglich die Tendenz, theils den Unglauben der Jünger und dessen Tadel durch den erscheinenden Christus zu schildern, theils den Erfolg des Evangeliums auf den Befehl und die Verheißung Christi zurückzuführen (S. 460 ff.) — in alle dergleichen Widersprüche und Mängel der Berichte sieht Schleiermacher so scharf wie nur irgend einer hinein. Aber schon wenn er nun dem Lucas „eine rein historische Tendenz" zuschreibt, in dessen Eß- und Tastproben doch die dogmatische mit Händen zu greifen ist, so merkt man bereits, wie es dem Johannes zugeht, dem es nun vollends um gar nichts als um treues Wiedergeben des Selbsterlebten oder von Augenzeugen Vernommenen zu thun sein soll (S. 463).

Das Dilemma aber, das sich aus der Gesammtbetrachtung der evangelischen Auferstehungsberichte ergibt, hat Schleiermacher nun wieder auf's Schärffste hingestellt. Wir haben „auf der einen Seite das Zusammenfließen der ganzen Angelegenheit gleichsam in einen einzigen Act, womit das Auferstehungsleben anfängt und auch schließt", nämlich die galiläische Zusammenkunft bei Matthäus; auf der andern „die Mannigfaltigkeit (von Erscheinungen) bei Johannes, zugleich mit der Erwähnung, daß noch weit Mehreres der Art hätte gegeben werden können, und dazu in Lucas die bestimmte Angabe des Zeitraums" von 40 Tagen. Da sind nach Schleiermacher „zwei entgegengesetzte Erklärungen möglich. Man

kann sich denken: es hat sich an die einfache Erzählung allmählig Mehreres angeknüpft, was aber nicht so thatsächlich ist, sondern das Wunderbare der Begebenheit ist ausgesponnen worden. Die entgegengesetzte Erklärung ist: die Thatsachen sind in ihrer Mannigfaltigkeit von Anfang an überliefert gewesen, und nur die Art der Entstehung unserer Evangelien in Zeit und Localität, die wir nicht mehr bestimmen können, hat sie verhindert, das mit aufzunehmen" (S. 464).

Daß man in diesem Dilemma sich für die letztere Seite zu entscheiden habe, dafür beruft sich Schleiermacher auf den Apostel Paulus, der, einer der ältesten Zeugen, „im Korintherbrief (1 Kor. 15, 5 ff.) sogar noch andere Fälle anführt von Erscheinungen Christi vor seinen Jüngern, die in allen unseren Evangelien nicht stehen". Wird hiedurch gleich unwidersprechlich, was übrigens schon der Natur der Sache nach zu vermuthen war, daß bereits in der ersten Zeit nicht blos von einer, sondern von mehreren, an verschiedenen Orten vorgefallenen Christuserscheinungen die Rede ging: so erhellt mit nicht minderer Anschaulichkeit aus der Correctur, die nach Schleiermacher's Ausdrucke Lucas an seiner eigenen früheren Darstellung später anbrachte, daß der Gang, den diese Erzählungen nahmen, im Allgemeinen keineswegs der war, das Mehrere fallen zu lassen, sondern daß man im Gegentheil der, wie die einzelnen Erzählungen gesammelt wurden, immer mehr anschwellenden Zahl der Erscheinungen durch Erstreckung des Termins, bis zu welchem sie stattgefunden haben sollten, Raum zu machen suchte. Es muß folglich die Fassung der Sache bei Matthäus einen andern Grund haben, als daß, wie Schleiermacher meint, zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums „schon Vieles der Art verloren war"; und da dürfen wir uns nur erinnern, wie der erste Evangelist bei den Reden Jesu die Gewohnheit hat, was bei verschiedenen Anlässen einzeln gesprochen worden war, in wenige große Redemassen zusammen zu ziehen, so sehen wir sogleich, daß er auch hier am Schlusse der irdischen Laufbahn Jesu ebenso zu Werke gegangen ist. Die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen, von denen man sich erzählte, konnten ihm so wenig unbekannt sein, als sie dem Apostel Paulus oder dem Verfasser der entsprechenden Abschnitte des Hebräerevangeliums unbekannt waren, da sie gewiß zu den meist besprochenen

Stücken der urchristlichen Ueberlieferung gehörten; von diesen lehnte er, der ächt historischen Erinnerung getreu, die jerusalemischen mit Ausnahme der Vorerscheinung vor den Frauen, ab, die galiläischen aber faßte er, seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gemäß, in die Eine Schlußerscheinung zusammen. Ihm war es um eine Kundgebung zu thun, welche den gekreuzigten Messias nicht blos als wiederbelebten beurkunden, sondern zugleich als den zur Weltherrschaft erhöhten, seiner Gemeinde bis zum Ende dieser Zeit gegenwärtig bleibenden Herrn, und die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt als sein unmittelbares Geheiß darstellen sollte: Beides zusammen konnte sie nur dann leisten, wenn sie die erste und letzte war.

Ist hienach das von Schleiermacher behauptete Zusammenfließen der ursprünglichen Mehrheit in eine Einheit bei Matthäus in Vergleichung mit der älteren paulinischen Nachricht allerdings vorhanden, nur nicht als Folge des Erlöschens der ursprünglichen Kunde, sondern als schriftstellerisches Zusammenfassen: so zeigt sich, wenn wir mit der paulinischen Notiz die Darstellungen bei Lucas und Johannes vergleichen, der von Schleiermacher abgewiesene Fortschritt vom Einfacheren in's Zusammengesetztere doch. Freilich nicht der Zahl nach, da allerdings Paulus mehrere Erscheinungen aufführt, als jeder einzelne unserer Evangelisten; wohl aber in Hinsicht der Qualität. Paulus spricht von Erscheinungen schlechtweg; von Betastungs- und Eßproben, wie sich deren bei Lucas und Johannes finden, weiß er nichts; wie ja selbst in der bereits nicht mehr ursprünglichen Erzählung der Apostelgeschichte von der ihm zu Theil gewordenen Christuserscheinung wohl von Lichtglanz und Worten, aber weder von Fleisch und Knochen, noch von Bratfisch und Honigkuchen die Rede ist. Und das entspricht auch ganz der Natur der Sache. War einmal die Disposition dazu gegeben, so blieb es gewiß nicht bei Einer Vision, und hatten etliche Visionen stattgefunden, so durfte man für die frühzeitige Entstehung von noch weit mehr Erzählungen von solchen nicht sorgen. Ursprünglich lauteten diese Erzählungen, wie sie schon Anfangs lauten mußten: sie stellten das von der Einbildungskraft Vergegenwärtigte als äußerlich Angeschautes, das innerlich Vernommene als wirklich Gehörtes dar; mit dem Erwachen des Bedenkens, mit dem Lautwerden des Einwurfs jedoch, daß das noch

keine genügenden Beweise der Realität jener Erscheinungen seien, kamen die Geschichten von handgreiflichen Proben hinzu, welche demnach das späteste Stadium in der Ausbildung dieser Erzählungen bezeichnen.

Was nun die einzelnen Erzählungsstücke, und zunächst diejenigen betrifft, welche die erste Kunde der Auferstehung, noch vor dem Erscheinen des Auferstandenen selbst, enthalten, so setzt hier Schleiermacher die Differenzen der verschiedenen Berichte nicht blos mit gewohnter Schärfe auseinander, sondern thut des Guten insofern zu viel, als er eine Differenz aufführt, die gar nicht vorhanden ist. Nicht blos darin nämlich sollen die Evangelisten von einander abweichen, daß die einen von Einem Engel reden, die andern von zweien, die einen die Erscheinung innerhalb, die andern außerhalb des Grabes stattfinden lassen; sondern „bei Matthäus und Johannes werden sie ausdrücklich Engel genannt; bei Marcus ist es ein Jüngling, bei Lucas sind's Männer: da liegt eine verschiedene Ansicht von der Persönlichkeit zu Grunde" (S. 466 ff. 469), d. h. Schleiermacher meint, unter den Männern bei Lucas und dem Jüngling bei Marcus seien im Sinne dieser Evangelisten nur Menschen zu verstehen. Daß dies wieder ein Stück schlechtester rationalistischer Exegese ist, bedarf heutzutage nur deswegen noch einigen Nachweises, weil es Schleiermacher ist, der sich derselben schuldig gemacht hat. Im Buch der Richter, Kap. 13, läßt der Erzähler den Manoah und sein Weib gleichfalls nur von einem Mann Gottes sprechen, den sie auch als Menschen behandeln; er aber, der es besser weiß, nennt ihn einen Engel (und ähnlich verhält es sich auch Richter 6, 22 und 1 Mos. 18. 19). Ebenso bezeichnen hier Matthäus und Johannes die Erschienenen nach ihrem Wesen, nämlich als Engel, Marcus und Lucas aber nach ihrer äußern Erscheinung, als Männer oder Jünglinge, ohne sich einfallen zu lassen, daß sie von Jemand mißverstanden werden könnten. Wenn also Schleiermacher die Frage stellt: „Was ist wahrscheinlicher, ein Mensch oder ein Engel?" (S. 469) so müssen wir sagen, daß dies schlecht gefragt ist: sollen wir es von der Wirklichkeit verstehen, so sind freilich ohne Frage Menschen wahrscheinlicher als Engel; soll aber nach der Meinung der Evangelisten bei dieser Erzählung gefragt sein, dann ebenso gewiß das Gegentheil. Wenn daher Schleiermacher

antwortet: „In einer so geschichtlichen Zeit wie jene war, ist wohl die Erscheinung von Engeln nicht mehr am Orte", so erscheint solche Weisheit beinahe lächerlich; und wenn er weiter fragt: „Was ist wahrscheinlicher, daß einer einen Engel für einen Mann ausgiebt, oder einen Mann oder Jüngling für einen Engel?" und nun natürlich das Letztere wahrscheinlicher findet, so ist vielmehr zu antworten, daß von solchem verschiedenen Ausgeben, oder einer verschiedenen Ansicht von der Natur der Erscheinung, gar keine Rede ist, sondern die Verschiedenheit nur den Ausdruck betrifft, während Marcus so sicher wie Matthäus, und Lucas wie Johannes, an Engel gedacht haben.

Doch für seine rationalistische Verstocktheit wird Schleiermacher alsbald schwer bestraft durch die Verlegenheit, worein ihn seine Engelmenschen, und zwar gerade seinem Hauptevangelisten gegenüber, bringen. Bei den drei ersten fanden die Frauen den oder die Männer am oder im Grabe; wie nachher, der Erzählung des Lucas zufolge, auf die Frauenbotschaft hin Petrus zum Grabe ging, fand er Niemand: natürlich, da waren die Männer unterdessen wieder weggegangen. Bei Johannes dagegen sieht Magdalena zuerst nur den Stein weggewälzt, und läuft, ohne einen Engel oder Menschen wahrgenommen zu haben, zu den Jüngern in die Stadt. So weit wäre auch das noch gut: die Männer konnten ja eben in dem Grabe sein, in das Magdalena jetzt noch nicht hineingeblickt zu haben scheint. Nun kommt sie aber mit Petrus und Johannes zurück, und während sie außen stehen bleibt, gehen nach einander die beiden Jünger in das Grab, ohne außer den leeren Tüchern das Mindeste wahrzunehmen. Aber kaum sind sie fort, so sieht Magdalena, wie sie sich in's Grab bückt, die zwei Engel, d. h. nach Schleiermacher Männer, darin. Da ist freilich räthselhaft, wie sie hineingekommen sein sollen, da sie unmittelbar vorher von den beiden Jüngern nicht darin waren gefunden worden, während Magdalena vor dem Grabe Wache stand. Daß gerade sein Johannes ihn in diese Verlegenheit setzt, nimmt ihm Schleiermacher beinahe übel. „Man muß sich wundern", sagt er, „daß er die Magdalena nicht genauer gefragt hat, wie sich das, was sie im Grabe gesehen hatte, zu seinem eigenen Imgrabegewesensein verhalte?" (S. 470) d. h. er möchte gar zu gern sich denken können, daß das Zeitverhältniß der beiden Vorfälle das

umgekehrte gewesen wäre, nämlich Magdalena vorher die zwei Engel, d. h. Männer, noch gesehen und mit ihnen gesprochen, hierauf erst Petrus und Johannes ihren Gang angetreten und das Grab, nachdem die Männer mittlerweile weggegangen, leer gefunden hätten. Da aber die Erzählung seines Augenzeugen ihn bindet, so „bleibt hier“, sagt er, „etwas Unerklärliches übrig.“ Etwas Unerklärliches bleibt allerdings, nämlich wie einem Manne von Geist und Geschmack eine solche Auslegung möglich war.

Das hängt aber so zusammen; obwohl man in den eigentlichen Hintergrund der Ansicht nur durch schmale Ritzen des Vortrags hin und wieder einen flüchtigen Blick werfen kann. „Joseph von Arimathia“, so faßt Schleiermacher die bisherige Geschichte zusammen, „hatte Christum erst interimistisch in das Grab gelegt, konnte aber das Uebrige nicht mehr thun, als bis der Sabbat vorüber war; daher können von Joseph beauftragte Personen früher gekommen sein als Maria, und diese (Maria Magdalena) das Grab auch schon leer gefunden haben“ (S. 471). In diesen Zusammenhang war nach Schleiermacher Magdalena insofern eingeweiht, daß sie von der Absicht wußte, den Leichnam nach dem Sabbat in das Grabmal des Joseph zu schaffen, daher bringe der abgewälzte Stein sie gleich auf den Gedanken der Entfernung des Leichnams; nur, wo das Grab des Joseph, mithin jetzt der Leichnam, zu suchen sei, habe sie nicht gewußt. So erfahren wir also, wer die Engelmenschen waren: nämlich von Joseph beauftragte Personen; und da mit ihrem Kommen das Leerfinden des Grabes in Zusammenhang gebracht wird, so müssen also sie, oder vielmehr solche, die mit ihnen gekommen, aber vor der Ankunft der Frauen wieder weggegangen waren, den Leib Jesu, in welchem Zustand immer, aus dem Grabe entfernt haben. Daß dies Schleiermacher's wirkliche Meinung ist, bestätigt sich, wenn er gleich nachher den Umstand, daß, wie die Frauen kamen, „schon Jemand im Grabe war“, als eine „in der Geschichte sich findende Spur“ bezeichnet, „das Factum der Auferstehung zu erklären“ (S. 471). Und an solcher Vorstellung findet er so wenig Arges, daß er nur den Schluß abzuwehren sucht, die räthselhaften Männer seien etwa „geheime Verbündete“ Christi gewesen. Nur nicht geradezu Bahrdt und Venturini! das Andere will er auf sich nehmen.

Aber sehr nahe kommt er dieser Klippe diesmal doch. Denn wenn es auch nur die Leute des Joseph und keine Sendlinge einer Essenerloge waren, die den Leib Jesu aus dem Grabe nahmen, so liegt doch die Vermuthung nahe, daß es die Pflege dieser Anhänger gewesen, die ihn vollends in das Leben zurückgebracht habe. Das aber erschien Schleiermacher'n in früheren Jahrgängen seiner Vorlesung deswegen als unannehmbar, weil dann Jesus gewußt haben müßte, wie es mit seiner Wiederbelebung und seinem Herauskommen aus dem Grabe zugegangen war; und hätte er es gewußt, so müßte er, wenn er redlich war, es seinen Jüngern auch gesagt haben; dies habe er aber offenbar nicht gethan, sonst würden die uns vorliegenden Berichte etwas davon enthalten. Daher ließ Schleiermacher damals die Wiederbelebung Jesu noch im Grabe selbst erfolgen, auf eine uns, und wahrscheinlich auch ihm selbst, unbekannte Weise und ohne menschliche Mitwirkung; und wenigstens ohne absichtliche menschliche Mitwirkung ließ er auch den Stein vom Grabe kommen. Das neue Grabmal im Garten des Jesu wahrscheinlich fremden jerusalemischen Gutsbesitzers hatte bis zum Freitag Abend ohne Zweifel (um besser auszutrocknen, können wir denken) offen gestanden; wie nun am Frühmorgen nach dem Sabbat die Leute des Eigenthümers in den Garten kamen und den Stein vor das Grab gewälzt fanden, dachten sie: was thut der Stein da? und nahmen ihn weg, nicht um Jesum herauszulassen, von dem sie nicht wußten, daß er im Grabe war, sondern weil der Stein jetzt nicht dahin gehörte. So konnte Jesus herauskommen, ohne daß eine menschliche Absicht dazu mitgewirkt hätte, ohne daß er selbst den Zusammenhang kannte, durch eine reine Fügung der Vorsehung [1]). Ob Schleiermacher'n in der Folge diese Combination zu künstlich erschienen ist, oder was sonst ihn von diesem Wege zurückgebracht

1) S. meine Abhandlung: Schleiermacher und die Auferstehung Jesu, in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theol. VI, 4, S. 391 ff. Mit Bezug auf diese Abhandlung sagt Keim (der geschichtliche Christus, S. 128), ich habe zuerst „das Geheimniß des Schleiermacher'schen Scheintods enthüllt und ausgeplaudert". Den letztern Ausdruck finde ich witzig aber unpassend. Ausgeplaudert wird nur, zu dessen Geheimhaltung eine Pflicht bestand; wo aber läge eine solche in diesem Falle? Uebrigens stimmt Keim's Urtheil über Schleiermacher's Ansicht mit dem meinigen zusammen.

hat: in der gedruckten Vorlesung sind es nicht mehr die Knechte des unbekannten Gartenbesitzers, sondern, wie bemerkt, „von Joseph beauftragte Personen", die den Stein vom Grabe nehmen und Jesum — schon wieder belebt oder noch scheintodt, wird nicht gesagt — daraus entfernen; und daß er seinen Jüngern nicht erklärte, wie es dabei zugegangen, ist nicht mehr Folge davon, daß er es selbst nicht wußte, sondern davon, daß die Jünger ihn nicht darnach gefragt haben. „Hätten sie das gethan, so ist nicht abzusehen, warum ihnen Christus nicht gesagt haben sollte, auf welche Weise er aus dem Grabe gekommen" (S. 496). Gewiß; aber ebenso wenig ist abzusehen, warum sie ihn nicht darnach gefragt haben sollten. Schleiermacher spricht von einer „löblichen Scheu, die sie hatten, Christum mit neugierigen Fragen zu belästigen" (S. 471). Wir könnten eine solche Scheu so wenig löblich finden, als wir eine Frage der Jünger nach dem eigentlichen Hergang bei der Auferstehung neugierig schelten würden. Schleiermacher bestimmt die erstere näher als eine Scheu, Jesum „zu fragen über etwas, was nicht wesentlich in Bezug auf den Glauben stand" (S. 496). Nun wissen wir, daß die Apostel fortan geradezu ihren ganzen Glauben auf die Wiederbelebung Jesu bauten; es gab mithin keine Frage, die in engerer Beziehung auf den Glauben stand, als gerade die, welche sie sich gescheut haben sollen, zu machen. „Haben sie ihn aber nicht gefragt", meint Schleiermacher, „so hatte er auch kein Interesse, es ihnen zu erzählen". Wir meinen, hätte Jesus den Jüngern von Anfang an nur gesagt, um was sie ihn fragten, so würden sie wenig Kluges von ihm gelernt haben; wie aber gerade nach Schleiermacher's Ansicht von dem Zustande Jesu nach der Auferstehung er die dringendste Veranlassung hatte, seine Jünger über den Hergang bei derselben zu belehren, werden wir alsbald sehen.

Diesen Zustand betreffend, finden sich nach Schleiermacher in den evangelischen Erzählungen „zwei entgegengesetzte Indicationen". Nämlich „1) die Indication, daß man sich seinen Zustand als die Wiederherstellung seines Lebens ganz auf die vorige Weise denken soll" (S. 473). Dahin gehört, daß er erkannt wird, also seine frühere Gestalt hat; daß er Glieder, Wunden vorzeigt, sich bewegt und Nahrung zu sich nimmt, wie ein natürlicher Mensch. Dem gegenüber finden sich aber „2) andere Indica-

tionen, welche zu der Vorstellung Veranlassung geben, daß ein Zusammenhang in der Existenz Christi nicht zu glauben sei, sondern das Ganze mehr als ein Schein sich zeigt". Hier müssen wir ausnahmsweise Schleiermacher beschuldigen, daß er schon das Dilemma falsch gestellt hat, um von der einen Seite desselben abzuschrecken. Das Verschwinden, Kommen bei verschlossenen Thüren, überhaupt „das Vereinzelte in der Erscheinung Jesu, ohne Notiz von seinem Aufenthalt in der Zwischenzeit", ist in den Evangelien mit nichten so gemeint, daß die „Existenz", sondern nur so, daß die Erscheinung Jesu nach der Auferstehung keine zusammenhängende mehr gewesen sei. Weit entfernt, daß nach dieser Seite „das ganze als Schein sich zeigte", ist im Sinne der Evangelisten die Existenz des Auferstandenen vielmehr eine im höchsten Sinne reale: er lebt und lebt ununterbrochen sein neues höheres Leben, wenn er auch nur bisweilen und auf kurze Augenblicke für gut findet, sich den Seinigen sichtbar zu zeigen.

Entgegengesetzte Indicationen bleiben jedoch immer; Essen und Verschwinden, tastbare Glieder und Kommen durch verschlossene Thüren können wir uns nicht in einem wirklichen Zustande zusammendenken: wer den Zustand Jesu nach der Auferstehung als einen wirklichen zur Vorstellung bringen will, der muß zwischen den widersprechenden Merkmalen wählen. Da glaubt denn Schleiermacher bei näherem Zusehen zu entdecken, daß die Indicien der einen Art, diejenigen nämlich, welche auf etwas Uebernatürliches in dem neuen Zustande Jesu hinweisen, sich ausschließlich auf Seiten der Jünger und ihrer vorgefaßten Meinung finden; während auf Seiten Jesu sich durchaus das Bestreben zeige, „den Jüngern sein Leben nach der Auferstehung als völlig menschlich darzustellen" (S. 495). „Er will als keine von dem gewöhnlichen menschlichen Leben abweichende Erscheinung angesehen sein: er will sich berühren lassen zum Beweise, daß er einen wirklich menschlichen Leib habe wie alle Andern; er läßt die Merkmale von dem, was ihm begegnet ist, sehen, er ißt in ihrer Gegenwart" u. s. f. (S. 276). So stellt denn Schleiermacher für die Berichte von den Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung den Kanon auf: „man habe sich an das zu halten, was Christus absichtlich thut und äußert, wie er sich vorgestellt wissen will, und alles Wunderbare, wie er den Jüngern erschien, auf Rechnung des Urtheils der Jünger zu

schreiben" (S. 476. 498). Dieser Kanon wäre ganz recht, wenn wir nur irgendwo den wirklichen Christus hätten. In unsern Evangelien haben wir aber zunächst nur den Christus der Evangelisten, und ob ihrer Vorstellung die Wirklichkeit entsprach, ist ja gerade in diesem Theil der evangelischen Geschichte am meisten fraglich. Was sie also ihren auferstandenen Christus ausdrücklich erklären und absichtlich vornehmen lassen, wie das Verweisen auf Fleisch und Knochen, das Essen u. s. w., hat keine größere Geltung, als was sie für sich von ihm und von dem Eindruck erzählen, den sein Erscheinen auf die Jünger gemacht habe. Sondern das eine wie das andere sind Bestandtheile ihrer Vorstellung von der Existenz Jesu nach der Auferstehung, und widersprechen sich diese Bestandtheile, so bleibt uns keine Wahl, als zu erklären, daß wir uns eine solche Existenz nicht denken können. Dazu kommt, daß diese Bestrebungen Jesu, die Jünger von seiner natürlichen Leiblichkeit zu überzeugen, nicht der früheren Formation der Auferstehungsgeschichte bei Paulus und Matthäus, sondern der späteren bei Lucas und Johannes angehören.

Also Jesus gab sich nach Schleiermacher alle Mühe, seine Jünger zu überzeugen, daß sein Leben nach der Auferstehung ganz gleich sei seinem Leben vor derselben, daß schlechterdings nichts Uebernatürliches im Spiele sei; aber er drang damit nicht durch, sie konnten sich von der Vorstellung nicht losmachen, daß er kein natürlicher Mensch mehr sei wie vorher. Da müssen wir sagen: er hatte es sich selbst zuzuschreiben, daß er seinen Zweck nicht erreichte, denn er wandte dasjenige Mittel nicht an, das ihn am sichersten dazu hätte führen müssen. Dieses Mittel war, wenn er ihnen erklärte, wie es mit seinem Hervorgang aus dem Grabe zugegangen, nämlich ganz natürlich. Nach der gedruckten Vorlesung Schleiermacher's wußte er dies, aber er ließ es darauf ankommen, ob ihn die Jünger darnach fragen würden, und diese fragten ihn nicht. In der That aber lag in ihrem hartnäckigen Wahn, daß er ein gespensterhaftes Wesen sei, eine so dringende Aufforderung für Jesum, sie über jenen Punkt aufzuklären, daß es nicht erst einer ausdrücklichen Frage bedürfen konnte.

Doch wir müssen nun auch im Einzelnen sehen, wie sich Schleiermacher mit den Zügen der evangelischen Erzählungen, die für etwas Uebernatürliches in dem Zustande des Auferstandenen

zu sprechen scheinen, abgefunden hat. Gleich am Auferstehungsmorgen begegnet uns der Umstand, daß Maria Magdalena ihn für den Gärtner hält und als solchen anredet. Das scheint auf etwas Fremdes in der Gestalt hinzuweisen; aber es kann auch, meint Schleiermacher, blos von der veränderten Kleidung herkommen, denn da er im Grabe nur die Tücher hatte, die er darin ließ, so muß er nach dem Hervorgang aus demselben eine fremde Kleidung (wahrscheinlich die des in der Nähe wohnenden Gärtners) angelegt haben. So in einem früheren Heft; in dem Abdruck des neuesten habe ich diesen Zug nicht wiedergefunden. Dann folgt die Erscheinung Jesu auf dem Wege nach Emmaus, wo ihn die beiden Jünger nicht nur nicht an der Gestalt, sondern auch bei längerem Gespräche an der Stimme nicht erkennen, an der ihn am Morgen Magdalena erkannt hatte, sondern erst am Brodbrechen, worauf er ihnen aber unmittelbar verschwindet. Da findet Schleiermacher das längere Nichterkennen daraus erklärlich, daß die beiden Jünger gar nicht an die Möglichkeit dachten, der Hingerichtete könnte am Leben sein; während ihres Erstaunens sodann, als sie ihn mit einemmale erkannten, habe er sich leicht so von ihnen entfernen können, daß sie es erst wahrnahmen, nachdem es geschehen war (S. 474). Wie hierauf die beiden Wanderer eben daran sind, den Jüngern in Jerusalem, von denen unterdessen Petrus gleichfalls eine Erscheinung gehabt hatte, ihr Erlebniß zu berichten, stand nach Lucas Jesus so unversehens in ihrer Mitte, daß sie einen Geist zu sehen meinten. Das hat nun allerdings, gesteht Schleiermacher in dem früheren Hefte, stark das Ansehen eines wunderbaren Erscheinens; aber vergleichen wir den Johannes, wo er von derselben Erscheinung erzählt, so heißt es da: als die Jünger versammelt und die Thüren verschlossen waren, kam Jesus und stand in ihrer Mitte. „Ja, bei dem Kommen und der geschlossenen Thür, da denkt man von selbst, daß diese aufgemacht worden sei". Daß bei Lucas von Kommen und von der Thür nichts steht, dies allein, meint Schleiermacher, gebe bei ihm der Sache den Schein des Doketischen. In der gedruckten Vorlesung wird durch Unterscheidung der Hausthür von der Zimmerthür zu helfen gesucht: „Wenn die Apostel Abends beisammen waren, so wird freilich das Haus wohl verschlossen gewesen sein, aber da wird auch Jemand gewesen sein, der die Bestimmung hatte, zu

öffnen; daß das Zimmer sollte verschlossen gewesen sein, wäre aus der Gewohnheit herausgegangen und wäre auch ohne Nutzen gewesen" (S. 474). Allein man mag unter den Thüren die Haus- oder die Zimmerthür oder beide verstehen: sie waren verschlossen, das wird gesagt; daß sie geöffnet worden, wird nicht gesagt, und darf nicht etwa als selbstverständlich hinzugedacht werden, da vielmehr der Anlage der Erzählung nach eben das als das Merkwürdige an der Sache betrachtet werden soll, daß das Oeffnen der Thür nicht nöthig war.

Daß in dem Zustande Jesu nach der Auferstehung nichts Uebernatürliches gewesen, meint Schleiermacher auch noch aus folgendem Zuge entnehmen zu können. Wenn Jesus am Auferstehungsmorgen zu Magdalena sagt, er sei noch nicht zum Vater aufgestiegen, aber er steige zu ihm auf, sie solle zu den Jüngern gehen und es ihnen verkündigen: so „erscheint dies" nach Schleiermacher „so, als ob Christus über die Dauer dieses erneuerten Lebens keine bestimmte Vorstellung gehabt hätte" (S. 473). Auch sein Erscheinen am Abend, wo er den Jüngern mittelst Anblasens den heiligen Geist und die Befugniß der Sündenvergebung mittheilt, „hat sehr den Charakter eines letzten Auftrags, und da finden wir keine Spur, daß Christus an ein längeres Zusammenbleiben mit ihnen gedacht hat, und keine Aeußerung, daß sie ihn wieder zu erwarten hätten" (S. 493). Nun meint aber Schleiermacher, in dem Bewußtsein Jesu über diesen Punkt weiterhin eine Entwicklung zu entdecken[1]). Im ersten Anfang wohl sei er

1) In der bekannten Osterpredigt: Christi Auferstehung ein Bild unseres neuen Lebens, Predigten, fünfte Sammlung, Festpredigten I. Band, S. 303 f., findet Schleiermacher diese Entwicklung nicht blos in dem Bewußtsein Jesu um seinen Zustand, sondern sagt von seinem Leben nach der Auferstehung selbst ganz rationalistisch, „daß es allmählich erstarkt sei und Kräfte gewonnen habe. Als der Erlöser", fährt er fort, „zuerst der Maria erschien, da sagte er, gleichsam als sei sein neues Leben noch furchtsam und empfindlich: Rühre mich nicht an. . . Aber nach wenigen Tagen stellte er sich dem Thomas dar und forderte ihn auf, er solle ihn herzhaft betasten, seine Hand in seines Meisters Seite legen und seine Finger in die Male, welche die Nägel des Kreuzes zurückgelassen hatten, so daß er auch der empfindlichsten Stellen Berührung nicht scheute. Aber auch schon am ersten Tage, und als ob er auch mit dadurch recht erstarken sollte, sehen wir ihn wallen von Jerusalem nach Emmaus und von Emmaus wieder

„eines bestimmten Zeitraums, während dessen er so fortleben würde, nicht sicher gewesen"; wenn er dann aber später die Jünger nach Galiläa bescheide, „so liege darin schon das Bewußtsein einer längeren Dauer seines Zustandes als im ersten Augenblicke"; in Galiläa selbst hierauf „müsse er in den Gang eines vollständigen Lebens vollkommen zurückgekehrt sein, weil er da ganz auf dieselbe Weise und unter denselben Bedingungen wie vorher handle" (S. 493. 498), nämlich bald mit einzelnen oder mehreren Jüngern (Joh. 21), bald auch mit größeren Massen (den 500 Brüdern aus 1 Kor. 15, 6) zusammen sei.

Diese Reise nach Galiläa betreffend, muß zwar Matthäus, wenn er den Engel und Jesum selbst die Weisung dahin bereits am Auferstehungsmorgen geben läßt, bei Schleiermacher schon deswegen Unrecht haben, weil nach Johannes die Jünger noch acht Tage nachher in Jerusalem sind und da eine Christuserscheinung haben; aber die Reise selbst hält auch Schleiermacher wegen Joh. 21 fest, nur daß er sie etwas später, übrigens gleichfalls auf eine Weisung Jesu hin, erfolgen läßt. Fragen wir nach dem Zweck dieser Reise, so macht uns Schleiermacher folgende Eröffnung. Entschlossen, mit der Welt außerhalb des Jüngerkreises sich nicht mehr einzulassen, konnte der wiederbelebte Jesus sich nicht lange an einem und demselben Orte, besonders in der Nähe der Hauptstadt, aufhalten, um nicht „diejenigen, welche Theilhaber an dem Geheimniß seiner Auferstehung waren, in eine allzu bedenkliche Lage zu bringen". In Galiläa nun hatte er zahlreiche Anhänger, und konnte zugleich „mehr abgeschlossen und unbeobachtet mit seinen Jüngern zusammensein, als in und bei Jerusalem möglich war" (S. 484). Und sehen wir auf seine Zusammenkunft mit den fünfhundert Brüdern, die aller Wahrscheinlichkeit nach in Galiläa stattgefunden und schwerlich blos den Zweck der Beurkundung seines Wiederlebens gehabt hat, so liegt nach Schleiermacher die Vermuthung nahe, „daß Christus eben zu diesem Behuf, um mit seinen Jüngern gleichsam die

---

nach Jerusalem, sowie hernach vor seinen Jüngern hergehend nach Galiläa, und sie wieder zurückgeleitend nach Jerusalem". Freilich weiß man bei der allegorischen Haltung dieser Predigt nicht, wie weit man jene Züge historisch zu nehmen hat.

ersten Gründe zu einer Organisation der christlichen Gemeinde zu legen, nach Galiläa gegangen sei und sich da mit ihnen versammelt habe" (S. 489 f.).

Nun zeigt uns aber Lucas Jesum mit seinen Jüngern schließlich wieder in Jerusalem („wieder" nur wenn man den Lucas mit den übrigen zusammennimmt; denn er selbst läßt ja die Jünger einer ausdrücklichen Verordnung Jesu gemäß „von Jerusalem nicht weichen"): was soll denn nun der Grund gewesen sein, daß Jesus noch einmal dahin zurückkehrte? Möglicherweise, antwortet Schleiermacher, dasselbe, was ihn vorher zu der Reise nach Galiläa bewogen hatte: daß seine Anwesenheit nachgerade auch hier anfing, in Kreisen bekannt zu werden, aus denen Gefahr entstehen konnte. Außerdem hatte er ja aber die Hauptstadt seines Volkes als den Punkt ausersehen, wo nach seinem Hingang die Predigt seiner Jünger ihren Anfang nehmen sollte; führt er sie also jetzt diesem Orte zu, „so ist's die Ahnung von dem bevorstehenden Ende seines zweiten Lebens gewesen, was ihn zur Rückkehr aus Galiläa nach Jerusalem bewogen hat" (S. 499).

Diese Ahnung seines Endes nun, sollen wir sie als ein Gefühl körperlicher Schwäche, erschöpfter Lebenskraft ansehen? Betrachtet man den Tod Jesu als einen Scheintod und seine Auferstehung als ein Erwachen aus demselben, so liegt allerdings diese Vorstellung am nächsten. Indeß bemerkt Schleiermacher mit Recht, wenn man sich den Leib Christi mit den Wunden von der Kreuzigung, seinen Zustand als den eines Kranken mit geschwächter Lebenskraft denke, so habe nicht blos das Reisen nach Galiläa und wieder zurück etwas Unwahrscheinliches, sondern schon am ersten Tage in dem Gang nach Emmaus und von da wieder nach Jerusalem erscheine er vielmehr als ein ganz Gesunder, dem weder Wunden noch Mattigkeit zu schaffen machen. Daraus folgt allerdings, daß unsere evangelischen Schriftsteller sich den Zustand Jesu nach der Auferstehung nicht auf jene Weise gedacht haben. Wenn nun aber Schleiermacher auch für sich sagt: „es gehöre offenbar in das Bild von seinem Zustande, daß wir Jesum keineswegs darstellen dürfen wie diejenigen thun, welche bei dem Begriff eines Scheintodes stehen bleiben, daß wir ihn nicht müssen mit geschwächter Lebenskraft diese Zeit zubringend ansehen"

(S. 484): so wissen wir nicht, was wir hiezu sagen sollen. Also stellt sich Schleiermacher den Tod Jesu nicht als einen Scheintod vor? Dann wäre unsere ganze bisherige Darstellung seiner Ansicht unrichtig. Er denkt sich doch dieses ganze „zweite Leben" Jesu, wie er es nennt, als ein vollkommen natürliches, als das wiederhergestellte frühere Leben. Ein natürliches Leben aber wird wohl auch auf natürliche Weise wiederhergestellt worden sein, und eine natürliche Wiederherstellung desselben ist nur denkbar, wenn es nicht wirklich vernichtet, wenn die Vernichtung, der Tod, ein bloßer Schein gewesen ist.

Aber Schleiermacher erklärt ausdrücklich, es sei mit der Auferstehung Christi wie mit seiner ganzen Erscheinung auf Erden: „das Erste sei ein wunderbarer Act, aber das Folgende sei ein vollkommen natürliches gewesen" (S. 474). In früheren Jahrgängen der Vorlesung bestand er nur darauf, man dürfe die Auferstehung Jesu nicht in die gemeinen Grenzen der Natur zurückführen wollen, so daß uns nur die Kenntniß einiger Umstände fehlte, um den ganzen Hergang zu begreifen; ein solches Bestreben, das Wunderbare, das mit diesem einzigen Entwicklungsmomente der Menschheit zusammenhänge, in die Grenzen des Bekannten zurückzuführen, möge leicht auch von dem andern Bestreben begleitet sein, diesen Moment selbst, auch seinem geistigen Gehalte nach, auf das Gewöhnliche zu reduciren. Sage dagegen einer nur: wenn noch eine Spur von Leben in Christo war, brauche ich seine Auferstehung nicht als absolutes Wunder anzusehen, so findet Schleiermacher das unverfänglich; wir können ja überhaupt nicht sagen, was ein absolutes Wunder ist, da wir die Grenzen der Natur nicht kennen und nicht wissen, wie vieles Außerordentliche noch in diese Grenzen hereinfallen mag. Es scheint, Schleiermacher rechnete zu den Eigenschaften des Normalmenschen, als welchen er seinen Christus dachte, auch eine solche Wiederherstellungskraft des körperlichen Lebens, die er als übernatürlich betrachtete, sofern sie mit der absoluten Stärke des Gottesbewußtseins in demselben zusammenhing, zugleich aber als natürlich, sofern ihre Wirksamkeit an die Gesetze der Einwirkung des Geistigen auf das Leibliche gebunden war. Diese Kraft müßte nun aber nicht blos das Leben wiederhergestellt, sondern auch die Wunden augenblicklich geheilt und den Kräfteverlust er-

jetzt haben. Eine solche Wiederherstellungskraft wissen wir uns erstens nicht zu denken, und zweitens, wenn wir sie auch annehmen wollten, so wären wir nicht im Stande, den Körper, in welchem sie waltete, das Leben, das sie erneuerte, als natürlich menschliche zu begreifen [1]).

Hier also von der physischen wie oben von der moralischen Seite ergibt sich uns, daß Schleiermacher's Vorstellung von Christus so gut wie die kirchliche, statt, wie es sein Bestreben ist, die richtige Mitte zwischen dem Ebionitischen und dem Doketischen zu treffen, dem letzteren Wahne anheimfällt. Das ist auch ganz natürlich, da es eine solche Mitte nicht gibt, noch geben kann. Die ebionitische Vorstellung von Christus ist ja eben die, welche ihn als wahren und wirklichen Menschen faßt: nothwendig muß daher jede Vorstellung von ihm, welche darüber hinausgeht, in das nur noch scheinbar Menschliche oder das Doketische gerathen.

Doch dieses mysteriösen Anfangspunktes und, wie wir bald sehen werden, auch eines solchen Endpunktes ungeachtet, hält Schleiermacher für den Verlauf dieses zweiten Lebens Jesu an der vollkommenen Natürlichkeit desselben fest und weicht vor keiner Gegeninstanz zurück. Als eine solche macht sich an dieser Stelle die Frage geltend: wo doch Jesus in den langen Zwischenzeiten, die seine einzelnen Erscheinungen von einander trennten, sich aufgehalten, warum er sich nicht entweder öffentlich gezeigt habe, oder doch wenigstens bei seinen Jüngern geblieben sei? Das

1) Auf etwas Aehnliches, oder auf eine Weiße'sche Herüberwirkung aus der Geisterwelt, schienen mir auch Keim's kurze und räthselhafte Andeutungen (Die geschichtliche Würde Jesu, S. 46 f.) hinauszulaufen. Jetzt hat er sich ausdrücklich zum Glauben „an eine Erscheinung Jesu in verklärter neuorganisirter Leiblichkeit" bekannt (Der geschichtliche Christus, S. 134). Das heißt die Waffen des Denkens strecken und sich auf den Boden des Wunders flüchten; wobei sich nur die Frage aufdrängt: warum das erst am Ende, und nicht gleich von Anfang? Was dem Züricher Theologen an unserer Ansicht nicht behagt, ist hauptsächlich die Schwärmerei, deren sie die erste Gemeinde zu zeihen scheint: dem nüchternen christlichen Bewußtsein von heute widerstrebt es, aus der Exaltation visionärer Zustände abstammen zu sollen. Als wäre unser jetzt so gründlich abgekühlter Planet nicht auch einmal eine glühende Masse gewesen, und als wüßten wir über die Zeit und die Art der Verkühlung des urchristlichen Bewußtseins nicht ungefähr so viel als wir über den Hergang bei der Abkühlung unserer Erde wissen.

Erstere hatte nach Schleiermacher seinen Grund darin, daß er mit der Welt abgeschlossen hatte und nichts mehr mit ihr zu thun haben wollte. Fragt man, was ihn hiezu bestimmt, beziehungsweise berechtigt haben könne, so vermuthet Schleiermacher, wenn Christus sich als Auferstandener öffentlich gezeigt hätte, so würde dies zwar größeren Effekt gemacht haben, aber es hätte in Folge davon auch „eine Tendenz hervorbrechen können auf ein äußerlich messianisches Reich“, und schon diese Rücksicht genüge vollkommen, um zu erklären, warum er sich so abgeschlossen habe (S. 487). Doch wenn er mit dem Volke nichts mehr zu schaffen haben wollte, warum blieb er nicht beständig bei seinen Jüngern, für die er doch jetzt, wie auch Schleiermacher annimmt, ausschließlich da sein wollte? Eines hing am Andern, antwortet Schleiermacher. Wollte Jesus mit andern Menschen nicht mehr in Verwicklung kommen, so mußte er jedes Aufsehen vermeiden, das, wenn er die ganze Zeit bei seinen Jüngern geblieben wäre, unmöglich zu vermeiden war (S. 473).

Aber wo war er denn nun in den Zwischenzeiten, und warum finden wir hierüber in den Evangelien so gar keinen Aufschluß? „Daß wir keine Nachricht haben, wo er sich eigentlich aufgehalten, liegt in der Scheu der Jünger, ihn zu fragen“; im früheren Hefte hieß es, Jesus selbst habe Gründe gehabt, ihnen aus seinem Aufenthalt ein Geheimniß zu machen, damit sie, zur Rede gestellt, mit gutem Gewissen sollten sagen können, sie wüßten nicht, wo er sei. „Aber wenn man sagen wollte“, fährt Schleiermacher fort, „das setze offenbar andere Verbindungen voraus, welche Christus gehabt habe, so sage ich: nur nicht außerhalb des Kreises der Jüngerschaft, von welcher beständig die Rede ist“ (S. 473). Da er aber den Zwölfen insgesammt, wie Einzelnen unter ihnen, doch nur vorübergehend erschienen ist, was versteht denn Schleiermacher unter der auch sonst bekannten Jüngerschaft, bei welcher Jesus sich bleibend aufgehalten haben soll? Die Erwähnung Bethaniens am Schlusse des Berichtes bei Lucas veranlaßt ihn zu der Bemerkung, daß sich hier eine Analogie zeige zwischen dem Aufenthalt Jesu vor und nach der Auferstehung: früher habe er sich, wenn er während der Festzeiten nach Jerusalem kam, gewöhnlich in Bethanien aufgehalten; so sei wahrscheinlich, „daß er sich auch während der Auferstehungszeit hier

aufhielt" (S. 482). Allein die Lazarusfamilie in Bethanien war ja nach Joh. 12, 10 f. dem Haß und der Verfolgung der jüdischen Obern ganz besonders ausgesetzt; in ihr hätte daher Jesus am wenigsten eine sichere Zufluchtsstätte finden können.

Je mehr nun aber die wenigen und kurzen Zusammenkünfte Jesu mit seinen Jüngern den langen Zeiten der Verborgenheit während der vierzig Tage gegenüber zu einem Minimum zusammenschwinden, und je räthselhafter sein Aufenthalt während dieser Zwischenzeiten wird, desto dringender erhebt sich immer wieder auf dem einen Standpunkte die Vermuthung eines nicht mehr natürlichen, mehr geisterhaften Wandels, auf dem andern der Verdacht jener geheimen Verbindungen, an deren Annahme seit Bahrdt und Venturini der Makel des Lächerlichen haftete. Daher das Bestreben Schleiermacher's, die Zahl und die Dauer jener Zusammenkünfte möglichst zu vermehren. Keiner unserer Berichterstatter mache sich ja anheischig, sämmtliche Erscheinungen des Auferstandenen zu berichten; Johannes weise im Gegentheil am Schlusse seines Evangeliums auf viele andere Zeichen hin, die Jesus vor seinen Jüngern gethan, die aber in seinem Buche nicht geschrieben seien, worunter ganz besonders auch Zeichen aus der Zeit nach der Auferstehung verstanden sein müssen (S. 486). Daß es noch mehrere Erscheinungen des Auferstandenen gegeben habe, als deren unsere Evangelien gedenken, sehen wir auch aus der paulinischen Stelle 1 Kor. 15, 5 ff., und da ebenso umgekehrt Paulus einige auslasse, die in den Evangelien bezeugt sind, so könne er auch noch mehrere übergangen haben. Aus allem diesem zieht Schleiermacher die Folgerung, daß das Leben Christi nach der Auferstehung doch nicht so unterbrochen und fragmentarisch gewesen sei, als es den Anschein habe, daß diese Zeit „stärker müsse ausgefüllt gewesen sein durch Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern" (482. 485). Besonders wenn wir die beiden „galiläischen Momente", die Zusammenkunft mit den fünfhundert Brüdern, die wohl nur eine von mehreren ähnlichen gewesen sei, auf der einen Seite, und auf der andern das, was Johannes in seinem Anhangskapitel erzählt, zusammennehmen, „so sehen wir", nach Schleiermacher, „zweierlei: einmal ein Zusammensein Christi mit seinen Jüngern in größerer Masse, und zweitens mit einem Theil der Apostel und mit einzelnen; was uns als eine ordentliche

[Fo]rtsetzung seines Lebens und seiner Wirksamkeit erscheint" [(S]. 492). Allein schon daß Schleiermacher von einem Zusammen[se]in, von Versammlungen spricht, denen Jesus beigewohnt habe, [i]st eine Entstellung der Berichte, die immer nur von einer flüch[t]igen Erscheinung reden, und wo man an eine auch nur wenig längere Gegenwart Jesu denken muß, der Sache die Wendung geben, daß er bald nachdem er erkannt war, oder das Nöthigste gesprochen hatte, wieder verschwunden sei.

Doch die gefährlichste Instanz, mit der sich Schleiermacher auseinanderzusetzen hat, ist die Art, wie der Apostel Paulus 1 Kor. 15 von den Erscheinungen des auferstandenen Christus spricht. „Da ist es", gesteht er, „sehr merkwürdig, daß Paulus die Art, wie Christus ihm erschienen ist, mit den übrigen (den Erscheinungen vor den älteren Aposteln) zusammen, also offenbar als gleichartig, stellt" (S. 480 f.). Hier scheint nur zweierlei übrig zu sein: entweder war also die Christuserscheinung, die der Apostel Paulus hatte, den früheren Erscheinungen, wie Schleiermacher sich diese denkt, gleich, d. h. das natürliche Begegnen eines körperlich lebenden Menschen, so „daß man mit dem berüchtigten Herrn Brenneke annimmt, Christus habe noch gelebt zur Zeit, wo Paulus auf dem Wege nach Damaskus war"; oder umgekehrt waren jene früheren Erscheinungen „auch nur solche gewesen, wie die seinige", d. h. Erscheinungen eines übernatürlichen Wesens im Sinne der Apostel, Gebilde der erregten Phantasie in dem unsrigen. Allein da gibt uns Schleiermacher zu bedenken: Paulus hatte im Zusammenhang der Stelle 1 Kor. 15 einen dogmatischen Zweck; er will zweierlei ins Licht setzen: einmal die Auferstehung Christi und ihre Beurkundung durch allerlei Erscheinungen, dann aber auch den erhöhten Zustand Christi nach der Himmelfahrt als Typus unseres künftigen Zustandes nach der Auferstehung. In Folge davon „ist ihm der Unterschied zwischen beiden, dem auferstandenen und dem erhöhten Christus, gleichsam verschwunden, er denkt sich Christus in der Auferstehung so, daß keine Veränderung mehr mit ihm vorzugehen braucht, um in den Zustand der Erhöhung überzugehen, so daß die Himmelfahrt nicht als ein besonderer Punkt heraustritt". Dies konnte er, sofern er sich das Verhältniß bei Christo ebenso dachte, wie er es weiterhin im Allgemeinen darstellt, „daß nämlich der Keim zu dem ver-

klärten Leibe schon in dem gegenwärtigen liege". Daraus aber folge nicht, „daß Paulus sich den Zustand Christi nicht (diese Negation ist hier nothwendig zu ergänzen) als einen wahrhaft menschlichen gedacht und daß er keinen Unterschied gemacht habe zwischen den Erscheinungen Christi vor der Himmelfahrt und demjenigen, was (später) ihm persönlich begegnet war" (S. 481). Dieses ganze Gerede heißt im Grunde weiter nichts als: der Apostel Paulus zwar hat zwischen seiner eigenen Christuserscheinung und denen der älteren Apostel keinen Unterschied gemacht, aber wir müssen einen machen; er hat sich den erscheinenden Christus hier wie dort als ein übermenschliches, einer höheren Welt angehöriges Wesen gedacht, aber wir, oder vielmehr ich (Schleiermacher) kann ebenso wenig den Christus bei Damascus mit Herrn Brenneke für einen noch körperlich lebendigen Menschen halten, als ich den, der bei Jerusalem und in Galiläa den Zwölfen und den Fünfhunderten erschien, sei es für ein höheres Wesen, oder für ein bloßes Phantasiebild halten kann. Daß insbesondere der Apostel Paulus mit unseren beiden mittleren Evangelisten die Vorstellung einer zwischen die früheren Christuserscheinungen und seine eigene zwischeneingetretenen Himmelfahrt getheilt habe, wird hier von Schleiermacher ohne allen Grund vorausgesetzt; theilte er sie aber nicht, sondern dachte sich Christus mit dem Akte der Auferstehung bereits in den Himmel erhöht und von dort aus erscheinend, so fällt für ihn vollends nicht blos jeder Grund, sondern selbst jede Möglichkeit hinweg, daß er sich den Zustand Jesu vor und nachher als einen verschiedenen könnte gedacht haben.

Indem er nun den evangelischen Berichten von der Himmelfahrt Jesu näher rückt, hat Schleiermacher das Bewußtsein, daß er sich das Zurechtkommen mit diesem Stücke durch den bisher von ihm eingenommenen Standpunkt nicht leicht gemacht hat. „Wenn man die Tage Christi nach der Auferstehung als völlig menschlich darstellt", sagt er, „so ist es schwerer, nachher die Himmelfahrt daran zu knüpfen; wogegen die, welche diese Tage schon als überirdischen Zustand betrachten, es leichter haben" (S. 495). Gehen wir von der Voraussetzung eines wirklich menschlichen Lebens aus, so fragt sich: „wie hat dieser Zustand können zu Ende gehen?" War es der vorige Leib, der wieder belebt

wurde, so war er auch sterblich, „und darin läge die Nothwendigkeit“ (und nicht blos, wie eine andere Lesart lautet: Möglichkeit) „eines zweiten Todes Christi“. Das wäre, wenn wir die Nachricht von der Himmelfahrt bei Lucas nicht hätten, (denn die des Marcus ist nach Schleiermacher theils zu unbestimmt, theils so beschaffen, daß man sie auf keinen Augenzeugen zurückführen kann,) die natürlichste Vorstellung; sie wäre aber auch vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus nicht unzulässig: denn „mit der geistigen Erhöhung Christi, daß er zur Rechten Gottes sitzt, steht die Art, wie sein menschlicher Leib sein Ende gefunden hat, in gar keinem Zusammenhang“ (S. 500). Immerhin aber wäre es dann schwer, meint Schleiermacher, sich zu erklären, warum in den Evangelien jede Nachricht von diesem zweiten Ende des Lebens Jesu fehlt. Man könnte es nur etwa daraus erklären wollen, daß „Christus sich absichtlich in eine gänzliche Verborgenheit zurückgezogen hätte“. Motive, die ihn dazu bewogen haben könnten, ließen sich gar wohl denken: mit der Welt hatte er abgeschlossen, und das selbstthätige Auftreten seiner Jünger hätte er durch länger fortgesetztes Beisammensein mit ihnen nur verzögert. Ferne zu halten wäre dabei nur die Vorstellung von „geheimen Verbindungen Christi mit andern als den Jüngern; das sind“, versichert Schleiermacher, „geschichtliche Einbildungen“. Aber eben daß diese Einbildungen wie böse Träume Schleiermacher'n immer wieder zu schaffen machen, beweist, daß er sich nicht richtig gebettet hat.

So demnach ohne Lucas. Nun haben wir aber diesen und seinen Doppelbericht über die Himmelfahrt. Was haben wir an dem? Wenn wir das, was er von der Hinwegnahme Jesu erzählt, als einen äußeren Vorgang betrachten, so müssen wir nach Schleiermacher, wenn wir uns das Leben Jesu bis dahin als ein natürliches vorgestellt haben, hier nothwendig ein Moment einschieben: eine Veränderung mit dem Leibe Christi, daß er die Schwere verloren, überhaupt aufgehört hätte, ein menschlicher Leib zu sein. Aber gibt uns denn der Bericht des Lucas die Himmelfahrt Jesu wirklich als äußeren Vorgang? Was er am Ende seines Evangeliums sagt: Jesus sei von seinen Jüngern geschieden und in den Himmel erhoben worden, darin läge nach Schleiermacher so wenig, als wenn Marcus ihn in den Himmel

aufgenommen werden und sich zur Rechten Gottes setzen läßt, eine Nöthigung, uns die Sache als ein äußerlich sichtbares Geschehen zu denken; sondern es ließe sich ganz ebenso nehmen, wie wenn Jesus vorher von seiner Erhöhung und seinem Hingang zum Vater sprach. Dies ist freilich nicht einmal von dem Berichte bei Marcus richtig; denn wenn es da von Jesus heißt: nachdem er mit ihnen gesprochen, wurde er in den Himmel aufgehoben, so kann dies nur von einer sichtbaren Entrückung verstanden werden, die in dem: er schied von ihnen und erhob sich in den Himmel, am Schlusse des Lucasevangeliums, noch bestimmter angezeigt ist. Dasselbe ist nur weiter ausgemalt am Anfang der Apostelgeschichte. „Da", sagt Schleiermacher, „ist Christus bei seinen Jüngern, spricht mit ihnen und gibt ihnen einen Auftrag, und nachdem er diese Rede vollendet hat, wird er so, daß sie es sehen, in die Höhe gehoben, und eine Wolke entzog ihn vor ihren Augen weg". Wie gestaltet sich hienach das Phänomen? Daß Christus in die Höhe gehoben wurde, könnte man sagen, haben sie sehen können; nun aber „nimmt ihn eine Wolke vor ihren Augen weg, die hat ihn also verhüllt, und sie haben ihn nicht mehr gesehen; was sie noch haben sehen können, ist die Wolke gewesen, in der sie Christum wußten; nun sehen sie gegen den Himmel, also die Wolke hat sich bewegt, und zwar aufwärts, und sie sind mit ihren Augen der Bewegung der Wolke gefolgt, welche Christum verhüllt hatte" (S. 501). Will man sich nun dies als eine wirkliche Begebenheit construiren, so „muß eine Begebenheit einen Anfang und ein Ende haben; das Ende aber ist hier seiner Natur nach gar nicht wahrnehmbar". Oder es ist ganz anderer Art, als der Anfang: „die Bewegung fängt an als eine leibliche"; ihr Ende „ist das Sitzen zur Rechten Gottes, das kann aber nicht als das Ende einer körperlichen, räumlichen Bewegung angesehen werden, da es eine geistige Vorstellung ist" (S. 502 f.). Das war es zwar für die Evangelisten nicht so ganz; der Himmel als die Wohnung Gottes war ihnen in der That ein Ort, und der Weg dahin ging aufwärts durch den Wolkenhimmel. Aber für uns hat Schleiermacher ganz Recht, wenn er sagt, wir können uns einen Hergang nicht als wirkliche Begebenheit construiren, dessen Ende nicht zum Anfang paßt. „Wenn wir fragen", sagt er: „ist das ein nothwendiger Anfang

zu jenem Ende? so müssen wir sagen: Nein! weil wir den Zusammenhang zwischen beiden nicht aufweisen können"; d. h. selbst wenn wir die Erhöhung Jesu zu einem übermenschlichen Zustand annehmlich fänden, würden wir uns doch nach unserer jetzigen Weltvorstellung nicht denken können, daß dazu eine Erhebung in die Wolken der Weg sollte gewesen sein.

Gleichwohl, wenn die Nachricht gehörig beglaubigt wäre, müßte sie beachtet werden. Nun ist die Apostelgeschichte, auf die hier das Meiste ankommt, nach Schleiermacher zwar ein authentisches Buch, dem actenmäßige Nachrichten über die erste Gemeinde zum Grunde liegen. „Aber das hindert nicht, daß nicht einzelne Stellen vorkommen, wo man zweifeln muß, ob etwas, das als factisch erzählt wird, auch wirklich factisch zu verstehen ist" (S. 504). Dahin rechnet Schleiermacher die Geschichte von der Vision des Petrus, die Erzählung von dem Vorfall am Pfingsttage und Anderes: da sei wahrscheinlich „aus poetischen Elementen etwas als Thatsache übertragen worden"; wovon es auch in andern biblischen Büchern Spuren gebe. „Wenn wir nun sagen müssen", fährt Schleiermacher fort, „dergleichen kommt in der Apostelgeschichte vor, und wir nehmen die Beschaffenheit dieser Erzählung hinzu: zuerst die vierzig Tage, die als eine solenne Zahl auch eine solche Spur an sich tragen, als ob das nicht genaue Erzählung wäre; hernach diese Art und Weise, wie (in der Beschreibung der Himmelfahrt) das Wahrgenommene in ein gar nicht mehr Wahrnehmbares übergeht, und die Belehrung, welche die Apostel bekamen von den beiden Männern, die in einem weißen Gewande vor ihnen standen", daß dieser Jesus ebenso wiederkommen werde: so können wir nicht wissen, „wieviel von diesen Erzählungen auf eigentlich bestimmten Nachrichten beruht, und wie Vieles darin als Thatsache aufgenommen ist aus Erklärungen und Vorstellungen, die nicht eigentlich thatsächlich gemeint waren" (S. 506). Nun kommt hinzu, daß Lucas mit diesen Erzählungen allein steht. Zu der Zeit, als Matthäus und Marcus (Johannes?) schrieben, meint Schleiermacher, müssen solche Erzählungen von einer bestimmt gesehenen Himmelfahrt noch nicht im Umlauf gewesen sein, sonst würden sie der Sache, wenn auch mit wenigen Worten, gedacht haben. Also haben wir in der Erzählung der Apostelgeschichte „eine weniger in Umlauf gekommene Zusammen-

stellung von wirklich historischen und aus andern Darstellungen in's Historische herübergezogenen Elementen" (S. 507).

Nachdem somit auch der Bericht am Anfang der Apostelgeschichte als historische Nachricht beseitigt ist, kehrt die Frage wieder: wie ist denn nun also dieses zweite Leben Jesu zu Ende gegangen? Geendigt muß es haben, meint Schleiermacher, vor Pfingsten, d. h. vor dem fünfzigsten Tage. Denn am Pfingstfeste zeigen die Apostel keine Erwartung einer ferneren Zusammenkunft mit Christo mehr, und auch daß sie zu ihm beten, setzt voraus, daß sie ihn nicht mehr auf der Erde dachten. Aber können die Apostel Zeugen seines Endes gewesen sein? Wenn dieses Ende der Tod gewesen wäre, wohl. Aber dann wäre, wie schon gesagt, unbegreiflich, daß so gar keine Nachricht davon sich erhalten hätte. „Also daß Jesus mit Wissen seiner Jünger wieder gestorben sei, ist eine Hypothese, die wir ausschließen müssen". Aber ebenso wenig beziehen sich die Apostel in ihren Reden oder Schriften „auf ein anderes Ende dieses Lebens, welches sie mit angesehen hätten", sondern immer nur auf die Auferstehung und die nachfolgenden Erscheinungen. Eine bestimmte Zusammenkunft scheint ihnen Jesus allerdings als die letzte bezeichnet zu haben; „aber was sie weiter sinnlich über das Ende seines Lebens wahrgenommen haben, darüber können wir uns nach den vorhandenen Erzählungen keine bestimmten Vorstellungen machen". Ein „natürliches Ende" seines Lebens können wir uns nach Schleiermacher nur so denken, „daß es nicht konnte wahrgenommen werden, sondern nur die negative Seite davon, nämlich das nicht mehr auf der Erde sein Christi" (S. 508 ff.). Also ein reines Verschwinden, ein Unsichtbarwerden. Das „natürliche Ende" eines menschlichen Lebens ist das nicht, oder das Leben, das so geendigt hätte, wäre kein natürlich menschliches gewesen. Mit dieser Voraussetzung über das Ende desselben hat Schleiermacher seine ganze Vorstellung von dem Zustand Jesu nach der Auferstehung selbst umgestoßen. Freilich gibt es auch ein natürliches Unsichtbarwerden. Schleiermacher hat oben nur die Hypothese ausgeschlossen, daß Jesus „mit Wissen seiner Jünger" wieder gestorben sei. Also könnte er in der That wohl gestorben sein, nur daß seine Jünger nichts davon erfuhren. Dies wäre möglich gewesen, wenn er sich in eine Verborgenheit zurückgezogen hätte, aus der von seinen

weiteren Schicksalen keine Kunde mehr zu den Jüngern dringen konnte. Eine solche Wendung hat Schleiermacher selbst weiter oben nicht undenkbar gefunden, nur daß man die Vorstellung von geheimen Verbindungen, worin Jesus gestanden, ferne halten müsse. Allein das ist leichter vorgeschrieben als geleistet: bei der Art, wie Schleiermacher sich zu dem Wunderbaren im Leben Jesu stellt, sieht er sich von den Bahrdtisch-Venturinischen Fratzen immer wieder angegrinst. Ein Verschwinden seines Helden entweder in die Geisterwelt oder in eine Essenerloge ist das Dilemma, worin er uns stehen läßt.

In diesem Dilemma kommt aber nur der Zwiespalt der Ansichten von Jesu, sowie das zu Tage, daß Schleiermacher's Versuch, denselben zu heben, mißlungen ist. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben von der Person und dem Leben Jesu eine Vorstellung, die mit unseren Begriffen vom menschlichen Leben und den Gesetzen der Natur unvereinbar ist. Sie erzählen von ihm vorzugsweise Uebernatürliches: wir können auch von ihm nur Natürliches annehmen. Lassen ihre Erzählungen vielleicht eine Deutung zu, wornach er doch ein Natürlicher gewesen wäre, nur Natürliches gethan hätte? fragte der Rationalismus, und wußte jene Erzählungen so zu behandeln, daß er schließlich Ja antworten zu können meinte. Aber nur der Ausleger sprach das Ja; daß die evangelischen Erzählungen laut genug Nein dazu sagten, überhörte er oder wollte es nicht hören. Schleiermacher's Ohr war feiner; er ließ einem Theil der Erzählungen, es war freilich der kleinere, seine Wunder, dafür gab er ihn aber als unhistorisch auf. Für den größeren Rest suchte er durch Erweiterung des Begriffs von Natur und Natürlichem zu helfen. Von den Erzählungen abgezogen, was abzuziehen ist, und diesem Begriffe zugesetzt, was zuzusetzen ist, glaubte auch er jene Frage mit Ja beantworten zu können. Aber wir haben nun auf einer Menge von Punkten gesehen, daß es auch so nicht geht. Eine weit größere Anzahl evangelischer Erzählungen, als er Wort haben will, enthält Uebernatürliches, und dieses Uebernatürliche

ist durch keine noch so gewaltsame Dehnung des Naturbegriffs als ein auch wieder Natürliches zu begreifen.

Schleiermacher, können wir sagen, ist in der Christologie Supranaturalist, in der Kritik und Exegese Rationalist. Sein Christus, so viele von den wunderhaften Attributen der alten Glaubenslehre er ihm auch abgethan hat, bleibt doch wesentlich ein übermenschliches, übernatürliches Wesen; dagegen ist seine Schrifterklärung, soweit sie das Wunderhafte in der Schrift angeht, von der Paulus'schen nur durch etwas mehr Geist und Feinheit unterschieden; ein Unterschied, der indeß gerade bei Hauptpunkten, wie die Auferstehungsgeschichte, bis zum Unmerklichen verschwindet. Beides scheint sich zu widersprechen; vielmehr aber ist das eine der Grund des andern. Weil Schleiermacher in der Christologie Supranaturalist bleiben will, muß er in der Kritik und Exegese Rationalist sein. Um den übernatürlichen Christus als geschichtliche Persönlichkeit nicht zu verlieren, darf er die Evangelien als geschichtliche Quellen nicht aufgeben. Um aber nicht einen übernatürlichen Christus in einem Sinne zu bekommen, in welchem ihm das Uebernatürliche unannehmbar ist, muß er mittelst der Auslegung das ihm anstößige Uebernatürliche aus den Evangelien entfernen. Zwar hat er sich auf Eines, das johanneische Evangelium, zurückgezogen und scheint die drei andern fallen zu lassen. Allein sie haben mit jenem doch nach Inhalt und Standpunkt zu viel gemein, als daß man beide Theile so trennen könnte. Wer in den Wundergeschichten des vierten Evangeliums Thatsachen im Bericht eines Augenzeugen zu haben meint, der wird auch in denen der drei ersten, wenngleich in mehr vermittelter Ueberlieferung, Thatsachen voraussetzen, und da er an eigentliche Wunder, die Persönlichkeit seines Christus abgerechnet, nicht mehr glaubt, wird er auch sie im Sinne des Rationalismus erklären müssen.

Es läuft daher auf dasselbe hinaus, ob man die Lehre, die sich aus dem Mißlingen des Schleiermacher'schen Versuchs für die Theologie ergibt, so formulirt, daß diese aufhören müsse, Jesum als ein irgendwie übernatürliches Wesen, oder daß sie es aufgeben müsse, die Evangelien als im strengen Sinn geschichtliche Urkunden anzusehen. Denn mit jenem fällt dieses, mit diesem jenes von selbst hinweg. Das Positive zu den beiden

Negationen ist dann, daß Jesus als Mensch, als eine in der Reihe der religiösen Genien hoch-, meinetwegen höchst-stehende Persönlichkeit, aber doch nur als Mensch wie andere betrachtet, und daß die Evangelien als die ältesten Sammlungen der um den Kern dieser Persönlichkeit angeschlossenen Mythen gefaßt werden sollen. Nicht als ob sie nicht zugleich viel historisches Material mit sich führten; aber das Medium, worin sie uns dieses überliefern, ist durchaus das mythische, d. h. die Vorstellung von Jesu als einem übernatürlichen Wesen, und dadurch ist auch der Charakter jener Schriften in ihrem Verhältniß zur Geschichte bestimmt. Die Evangelien so aufzufassen, werden wir kein Bedenken mehr tragen, sobald wir uns der Meinung, eines übermenschlichen Christus zu bedürfen, entschlagen haben: und umgekehrt dürfen wir nur die Evangelien mit offenen Augen ansehen, so werden wir uns zwar überzeugen, daß ihre Verfasser und die Kreise, für welche sie schrieben, sich ihren Christus nicht übernatürlich genug denken konnten; aber gerade je unbefangener wir uns das Abenteuerliche ihres ganzen Standpunktes zum Bewußtsein bringen, desto weniger werden wir uns versucht fühlen, ihre Auffassungsweise zu der unsrigen zu machen.

Es handelt sich mit Einem Worte für die christliche Welt jetzt darum, sich mit dem Kirchenglauben und seiner Grundlage, der evangelischen Geschichte, auseinanderzusetzen. Die Schleiermacher'sche Theologie, insbesondere auch das Schleiermacher'sche Leben Jesu, war ein letzter Versuch, uns umgekehrt mit denselben ineinszusetzen. Wir haben gefunden: auch dieser letzte Versuch, wie alle früheren, ist mißlungen. Es geht ein für allemal nicht mehr. Wir sehen heutzutage alle Dinge im Himmel und auf Erden anders an, als die neutestamentlichen Schriftsteller und die Begründer der christlichen Glaubenslehre. Was die Evangelisten uns erzählen, können wir so, wie sie es erzählen, nicht mehr für wahr, was die Apostel glaubten, können wir so, wie sie es glaubten, nicht mehr für nothwendig zur Seligkeit halten. Unser Gott ist ein anderer, unsere Welt eine andere, auch Christus kann uns nicht mehr der sein, der er ihnen war. Dies zuzugestehen, ist Pflicht der Wahrhaftigkeit; es läugnen oder bemänteln zu wollen, führt zu nichts als Lügen, zur Schriftverdrehung und Glaubensheuchelei. Aufdringliche Vermittlungsversuche, wo Zwei einmal

nicht mehr zusammengehen können, führen nur zu tieferer Erbitterung; ist die Auseinandersetzung vollzogen, daß sie einander frei gegenüber stehen, so ist fortan gar wohl ein freundliches Verhältniß möglich. Sobald wir uns nicht mehr zumuthen, die Schrift anders als wie ein menschliches Buch zu behandeln, werden wir sie in allen Ehren halten können; sobald wir uns das Herz fassen, Jesum wirklich in die Reihen der Menschheit zu stellen, wird ihm unmöglich unsere Verehrung, unmöglich unsere Liebe fehlen können.

Aber freilich, mit seiner Menschheit müssen wir's ernstlich und ehrlich nehmen. Wir dürfen ihm nicht mehr Prädicate beilegen, die im alten Systeme ihren vollen Sinn hatten, auf dem Standpunkte der heutigen Weltanschauung aber nur noch leere, ja täuschende Worte sind. Wir dürfen nicht mehr, wie Schleiermacher, von einem Erlöser reden, nachdem wir den Gottmenschen, der sich für die Sünden der Welt zum Opfer darbrachte, aufgegeben haben. Wir dürfen Jesum so wenig, wie überhaupt einen einzelnen Menschen, das Licht der Welt nennen, wenn wir ihn nicht mehr mit dem vierten Evangelisten als den fleischgewordenen Logos betrachten[1]). Ein Christus, der sich, ohne sich als den

1) Bekanntlich hat Dr. Schenkel am Schlusse des Vorworts zu seinem Charakterbild Jesu versichert, ihm sei gerade bei der Ausarbeitung dieser Schrift, die sich besonders auch in Betreff des vierten Evangeliums auf einen ziemlich freien kritischen Standpunkt stellt, gewisser als je geworden, das Christus das Licht der Welt sei und bleibe. — Mein Urtheil über die Schenkel'sche Schrift im Allgemeinen, wie ich es seiner Zeit in der National-Zeitung abgegeben, finde ich angemessen, hinten als Beilage noch einmal abdrucken zu lassen. Wenn ich hier weiter bekenne, daß ich auch dem Artikel der Evang. Kirchen-Zeitung über „Dr. Schenkel's Apostasie“ (ich würde nur sagen: Ueberläuferei) von meinem Standpunkt aus in der Hauptsache beipflichte, so wird hierin Hr. Holtzmann von Neuem die Wahlverwandtschaft mit Hengstenberg finden, die er (übrigens auch hierin nur Nachtreter des großen Göttingers) an mir entdeckt haben will (Schenkel's Kirchliche Zeitschrift, V, 5, S. 34). Allerdings sind mir (nach Offenb. 3, 15 f.) entschiedene Standpunkte rechts oder links von jeher lieber gewesen, als charakterlose Vermittlungen, weil dort eine ganze und volle Ueberzeugung wenigstens möglich ist, während hier die inneren Widersprüche nur dem verborgen bleiben können, der mit Bewußtsein und Absicht die Augen zudrückt. Vielmehr aber hätte ich ein Recht, eine Wahlverwandtschaft mit dem Fanatismus der Evang. Kirchenzeitung in der Leidenschaftlichkeit zu sehen, womit Hr. Holtz-

Gottmenschen im strengen Sinne zu wissen, das Licht der Welt genannt hätte, wäre ein Prahler gewesen [1]). Wer ihn so nennt, ohne ihn für jenes zu halten, ist ein Schmeichler (oder, falls es ihm dabei weniger um Christus, als um dritte Personen zu thun wäre, ein Heuchler), und würde von dem wirklichen Jesus noch ganz anders als jener reiche Jüngling zurückgewiesen werden, der ihn nur als guten Lehrer anredete. Wenn Niemand gut ist, als der einige Gott, so ist noch weniger irgend ein Einzelner das Licht der Welt. Ein Stern mag er sein, von denen, wie der Apostel sagt, einer den andern an Klarheit übertrifft, aber keiner ist die Sonne [2]).

---

mann mein Leben Jesu für das deutsche Volk als „ein Programm gegen allen Glauben an die übersinnliche Welt", als einen „mit raffinirtester Kunst aus Gift und Galle gemischten Trank" zu verschreien sucht. Das ist der gerühmte „Freisinn" dieser Vermittlungstheologie, deren Befehdung Hrn. Holtzmann an jenem Buche so anstößig ist.

1) Etwas ganz Anderes ist es, wenn er seine Jünger, als die Erstlinge der wahren Gottesgemeinde auf Erden, das Licht der Welt, das Salz der Erde nennt (Matth. 5, 13 f.). Daß im vierten Evangelium aus dem: „Ihr seid" ohne Weiteres ein „Ich bin" gemacht wird (8, 12, vgl. 12, 46), ist ganz in der Art, wie dieser Evangelist den ihm von den drei ersten gelieferten Stoff nach seiner Grundidee zu verarbeiten pflegt.

2) „Das ist", sagt Dr. Keim über eine ähnliche Ausführung in meiner neuen Bearbeitung des Lebens Jesu, „doch nur seine alte philosophische Voraussetzung, über welche wir, von Schleiermacher ganz abgesehen, die geschichtliche Erfahrung immer erst noch hören müssen" (Die geschichtliche Würde Jesu, Vorwort, S. VI. Vgl. Der geschichtliche Christus, S. 100). Nun von Schleiermacher für's Erste brauchen wir gar nicht abzusehen; mit ihm habe ich mich vielmehr im Bisherigen ausführlich auseinandergesetzt. Für's Zweite die Erfahrung bin ich gerne bereit zu hören; da sie aber beharrlich schweigt, d. h. auf keinem andern Gebiete von einem Größten zu sagen weiß, der dies im absoluten Sinne gewesen wäre, so hüte ich mich, auf geschichtlich unsichere und eigentlich etwas ganz Anderes besagende Urkunden hin Jesum als einen solchen im religiösen Gebiete zu betrachten. Dabei will ich, für's Dritte, dem Urheber der Vorträge über den geschichtlichen Christus aufrichtig wünschen, daß seine jetzigen Voraussetzungen, wenn sie einmal dreißig Jahre alt geworden sein werden, diese Altersprobe ebenso gut bestanden haben mögen, wie die meines alten Lebens Jesu. — Während Keim mir das Beharren bei alten Ueberzeugungen verdenkt, sucht mich umgekehrt der Recensent in den Theol. Studien u. Kritiken (Beck, 1865, 1, S. 71 ff.) durch Nachweisung von mancherlei Wandlungen in meinen An-

Was aber soll, wenn einmal diese Ansicht als die richtige durchgedrungen sein wird, aus dem Christenthum, der christlichen Kirche, werden? Auch das hat Schleiermacher, wie so manches Andere, viel klarer gesehen, viel fester in's Auge gefaßt, als die meisten seiner Nachtreter. „Der christliche Glaube", sagt er in unserer Vorlesung, „ruht ganz und gar auf der Person Jesu; ist diese" (als urbildliche und schlechthin vollkommene) „nicht zu halten, so muß auch das Christenthum als solches aufgegeben werden, und nur das an sich Wahre daran muß bleiben; d. h. die Aufgabe wäre dann, die religiöse Gemeinschaft, welche die christliche Kirche ist, mit allem Wahren, das sie in sich schließt, so festzustellen, daß die Vorstellung von der Person Christi etwas Gleichgültiges wäre" (S. 22 f. 30). Dasselbe hat Schleiermacher einmal in einer Predigt so ausgedrückt: es gehe seit geraumer Zeit eine Fabel unter den Menschen um, vom Unglauben ausgesonnen und vom Kleinglauben aufgenommen, daß eine Zeit kommen werde und vielleicht schon da sei, „wo auch über diesen Jesus von Nazaret ergehen werde, was recht ist. Viel habe das menschliche Geschlecht ihm zu verdanken, Großes habe Gott durch ihn ausgerichtet; aber er sei doch nur unser einer gewesen, und seine Stunde, vergessen zu werden, müsse auch schlagen. Sei es sein Ernst gewesen, daß er die Welt ganz frei machen wollte, so müsse es auch sein Wille gewesen sein, sie frei zu machen von ihm selbst, damit Gott sei Alles in Allem" [1]). Schleiermacher hat sein Leben lang Alles aufgeboten, sich und andere zu vergewissern, daß diese Fabel nicht wahr werden werde; sein Hauptbeweis ist aber immer nur gewesen, was er in derselben Predigt recht aus der Tiefe seines Herzens ausruft: „Nein, ohne diese Fülle von Lebenskraft und Freude, die uns das Dasein des Erlösers gibt, möchte ich nicht leben!"

Der Erlöser war ihm „das reine Bild des Menschen, der ohne Sünde auf Erden wandelte, das Bild einer stets mit Gott

---

sichten zu widerlegen, wobei der Herr Dekan in der Abgeschmacktheit so weit geht, eine Predigt, die ich noch als Student gehalten, gegen mich in's Feld zu führen. Gleichen die Herren nicht auf ein Haar den Knaben auf dem Markte, Matth. 11, 16 f.? Doch nicht ganz; mit Einem wären sie sicher alle zufrieden gewesen: wenn ich nicht wiedergekommen wäre.

1) Predigten, dritter Band (Ausg. der sämmtlichen Werke), S. 10.

einigen Seele“; dieses Bild aber, meinte er, können wir nirgend anders her haben, als von ihm, dem geschichtlichen Jesus von Nazaret. Aber er sagt zugleich, wenn auch „der Buchstabe der evangelischen Nachrichten von Christo untergehen könnte, der nur darum heilig sei, weil er uns dieses Bild bewahre, das Bild selbst würde doch ewig bleiben; zu tief sei es den Menschen eingegraben, als daß es jemals verlöschen könnte“ [1]). Gewiß würde dieses Bild mit dem evangelischen Buchstaben nicht untergehen; dies aber nur deswegen nicht, weil es auch nicht aus diesem Buchstaben stammt. Das Bild des Menschen ohne Sünde, der mit Gott einigen Seele, ist das Ideal der Menschheit, das in der menschlichen Natur und ihrer sittlich-religiösen Anlage seinen Ursprung hat, mit ihr sich entwickelt, läutert und bereichert, durch Jesum insbesondere geläutert und bereichert worden ist, aber auch nach ihm noch Fortbildungen erfahren hat und ferner erfahren wird. Das Schleiermacher'sche Christusbild namentlich ist, weit entfernt, geradezu nur aus dem neuen Testament genommen zu sein, zum guten Theil modernen Ursprungs; kein einziger Apostel würde darin seinen Christus erkennen, dagegen würden Platon und Spinoza, Kant und der Verfasser der Reden über die Religion einzelne Züge davon zu reclamiren haben.

Nach Kant hat die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, die wir uns in dem Bilde eines unsträflichen Individuums, eines moralischen Gottessohnes, zur Anschauung bringen, ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, und es bedarf keines Beispiels in der Erfahrung, um sie zum verbindlichen Vorbilde für uns zu machen, da sie als solches in unserer sittlich gesetzgebenden Vernunft liegt. Schleiermacher'n hingegen lag Alles daran, daß dieses Ideal als ein wirklicher Mensch einmal auf Erden gelebt habe; ohne das Dasein, das geschichtliche Dagewesensein eines solchen Erlösers mochte er nicht leben. Diese Leidenschaft — so können wir es füglich nennen — für den persönlichen, geschichtlich dagewesenen Christus ist in Schleiermacher's übrigens durchaus modernem Geiste ein Anachronismus; seine in den Ideen und Bestrebungen der frischesten Gegenwart, ja der noch ungeborenen Zukunft lebenden Gedanken durchbricht dieser Rest alten Glaubens wie eine seltsame

---

1) In derselben Predigt.

Idiosynkrasie. Er selbst fühlt den Widerspruch, er ahnt die Gefahr, die von der Macht der modernen Ideen, von denen er sich hat durchdringen lassen, dem Stücke Glauben droht, das er aus der Vergangenheit herübergenommen hat und um Alles nicht missen will. Daher die emsige, und man möchte fast sagen ängstliche Geschäftigkeit seines an Hülfsquellen so reichen Geistes, zwischen beiden Theilen Frieden zu stiften, den geglaubten Christus dem Denken annehmbar, das Denken dem Glauben wenigstens in diesem Einen Punkte fügsam zu machen; wobei es ihm übrigens, bei allem heiligen Ernst im Allgemeinen, auf etwas Sophisterei im Einzelnen nicht ankam. Aber seinem eigenen Christus fehlt bereits die wahre Realität, er ist nur noch Reminiscenz aus längst verklungenen Tagen, gleichsam das Licht eines fernen Gestirns, das heute noch unser Auge trifft, während der Körper, der es ausstrahlte, seit Jahren schon erloschen ist.

So lange man, wie dies während der ersten christlichen Jahrhunderte der Fall war, in Christus denjenigen sah, der, in den Himmel zur Rechten Gottes aufgestiegen, demnächst von da wiederkommen werde, um die Todten zu erwecken, Gericht zu halten, und seine gläubigen Anhänger in einer erneuerten Welt auf ewig zu beseligen; oder, als diese Erwartung allmälig verblaßt war, so lange man ihn, wie noch die Reformatoren, als denjenigen ansah, der durch seinen Tod am Kreuze der göttlichen Gerechtigkeit genuggethan, als blutiges Sühnopfer für die Sünden der Welt sich hingegeben hatte: so lange kam natürlich Alles darauf an, daß dieser Christus kein bloßer Gedanke sei, sondern wirklich auf Erden gelebt habe und noch jetzt im Himmel lebe; denn nur ein solcher konnte jenes Opfer wirklich gebracht haben, nur ein solcher den erwarteten Umschwung aller Dinge wirklich herbeiführen. Aber wenn Christus, wie für Schleiermacher, nur noch das Bild der sündlosen Menschheit, der mit Gott einigen Seele ist, so läßt sich entfernt nicht absehen, was es für einen Unterschied machen soll, ob dieses Bild unter ganz außerordentlichen Bedingungen einmal als wirklicher Mensch dagewesen ist oder nicht. Von uns übrigen Menschen wird ja doch angenommen, daß keiner ihm gleichen könne, weil bei uns die Bedingungen fehlen, die ihn von Hause aus zum Unsündlichen und schlechthin Vollkommenen machten; es bleibt also seine Vollkommenheit uns persönlich ebenso fremd, wenn

er wirklich gelebt hat, als wenn er nur ein Bild unserer idealisirenden Phantasie ist. Oder umgekehrt, daß sich das Menschheitsideal in dem ganzen Geschlechte im Fortgang der Geschichte immer mehr, wenn auch niemals vollkommen, ausgestaltet, ist eine wahrere Wirklichkeit desselben, als wenn es einmal in einem Einzigen, wie vor- und nachher nie mehr, dagewesen wäre.

Die Erlösung, sagt Schleiermacher, bestehe darin, daß die Sünde aus unserm Bewußtsein getilgt werde; die Sündlosigkeit müsse uns also vor Augen treten in der Person des Erlösers, und nur indem wir in der innigsten Gemeinschaft mit ihm seine Sündlosigkeit uns aneignen, „wie Befreundeten alles gemein ist", werden wir der Erlösung und ihrer Früchte theilhaftig[1]). Dies ist, vollends wenn es Schleiermacher auch so ausdrückt, daß Gott die Erlösten in Christo sehe[2]), nur die alte Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, wenn auch zur bloßen Redensart abgeschwächt; seine ganze Erlösungstheorie läßt sich nur dann einigermaßen zur Vorstellung bringen, wenn man ihr die Anschauungsweise des aufgelösten kirchlichen Dogma doch unvermerkt wieder unterschiebt; sie gleicht einem durchsichtigen Blatt Papier, das, auf ein altes Bild aufgelegt, die Umrisse einer Figur zeigt, von demselben abgenommen aber leer erscheint. Schleiermacher's Eifer für das persönlich dagewesene Christusideal ist eben nur ein persönlicher gewesen, in der Sache hat er nichts verändert; der ideale wie der dogmatische Christus auf der einen, und der geschichtliche Jesus von Nazaret auf der andern Seite sind unwiederbringlich geschieden, und daß unabhängig von einander der eine immer gründlicher und rücksichtsloser erforscht, der andere immer tiefer und vollständiger erkannt und für das menschliche Leben immer fruchtbarer gemacht werde, darin besteht für die nächste Zeit die Aufgabe der Theologie, darin die Förderung, welche die Menschheit in ihren dermaligen Entwicklungskämpfen von ihr — es wird sich zeigen, ob immer vergeblich — erwartet.

---

1) In der Predigt: Daß der Erlöser als der Sohn Gottes geboren ist, Predigten, fünfte Sammlung, Festpredigten I, S. 94.

2) Glaubenslehre II, §. 104, 3, S. 145.

Beilage.

Der Schenkel'sche Handel in Baden.

(Verbesserter Abdruck aus Nr. 441 der National-Zeitung vom 21. Sept. 1864.)

Während in Preußen die Gegensätze in Kirche und Schule für den Augenblick durch die politischen Fragen zum Schweigen gebracht sind, sehen wir von den kleineren deutschen Staaten Hannover und Baden in lebhafter kirchlicher Erregung. Dabei hat die Bewegung in Baden den eigenen Charakter, daß hier die Regierung auf der Seite des Fortschritts, wie die Gegner ur- theilen, sogar des Umsturzes, steht, und der Kampf durch den Widerstand hervorgerufen ist, den ein Theil der Geistlichkeit und des ihr vertrauenden Volkes dem raschen Vorschreiten der Regie- rung entgegensetzt. Das von dieser im Einverständniß mit der Mehrheit der Stände erlassene Schulgesetz hat den katholischen Klerus in einen Aufruhr gebracht, der, besonders seit noch von Rom aus Oel in's Feuer gegossen worden, weit davon ist, gestillt zu sein; in der protestantischen Kirche war es bekanntlich eine Schrift des Heidelberger Professors Schenkel [1]), gegen welche nach längerer Agitation 117 Geistliche einen Protest unterzeichneten, worin sie den Verfasser für unfähig erklärten, ein theologisches Lehramt in der badischen Landeskirche zu bekleiden, und die oberste

1) Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch von Dr. Daniel Schenkel, großherzogl. badischem Kirchenrath und Professor der Theologie. 3. Auflage. Wiesbaden, 1861, C. W. Kreidel's Verlag.

Kirchenbehörde aufforderten, ihn insbesondere aus seiner Stellung als Seminardirektor zu entfernen. Der Gegenprotest der zahlreich besuchten Durlacher Conferenz im Juli und aus den jüngsten Tagen die Entscheidung des Oberkirchenraths zu Gunsten Schenkel's und der freien theologischen Forschung sind in Jedermanns Erinnerung. Ein anderer Ausgang war bei der damaligen Richtung der badischen Regierung nicht zu erwarten, und ich meine, auch die billig Denkenden unter den Strenggläubigen sollten damit nicht unzufrieden sein, da auch sie sich der Anerkennung unmöglich entziehen können, daß, nach den Worten des Oberkirchenraths, „das Vertrauen der Gemeinde zum Christenthum nur geschwächt werden kann durch jeden Versuch, dasselbe, unter welchem Vorwand auch immer, der freien Forschung zu entziehen".

Hat man sich also dieses Ausgangs der Sache als eines Sieges, den das Prinzip der Lehrfreiheit in einem Theil der protestantischen Kirche errungen, auf jeden Fall zu freuen, so ist eine andere Frage, ob auch der Anlaß dieses Kampfs und Siegs der rechte gewesen, ob gerade die Schenkel'sche Schrift verdient habe, in solcher Art verfochten zu werden, und welches Licht es auf die Kämpfer werfe, daß eben diese Schrift und ihr Verfasser sie zu solchem Kampfe begeistern mochten.

Mit Recht bezeichnete der Präsident der Durlacher Conferenz [1]) Herrn Schenkel als einen Mann, der bis dahin in seinen wissenschaftlichen Kundgebungen durchaus auf dem Boden des positiven Christenthums gestanden habe. Er hätte mehr sagen können. Kaum sind es zehn Jahre, daß der Verfasser des „Charakterbilds Jesu" mit Dr. Kuno Fischer in einen Streit verwickelt war, in welchem der jetzt Verketzerte als Ketzermacher, der kleine Lessing von heute sich als leibhaftiger Pastor Göze gebärdete. Herr Bluntschli, dem der Ruhm bleiben wird, für Schenkel und sein Buch eingetreten zu sein, während er sein früheres Auftreten gegen Strauß und sein Leben Jesu aufrecht erhält, meinte in Durlach, wäre im Jahre 1839 Strauß als Professor der Philosophie, statt der Theologie, nach Zürich berufen worden, so hätte das Volk keinen Anlaß gehabt, dagegen Widerspruch einzulegen.

1) S. deren im Druck erschienene Verhandlungen.

Er erinnerte sich nicht, oder wollte sich nicht erinnern, daß noch vor wenigen Jahren der von ihm in Schutz genommene Herr Schenkel einen Docenten nicht der Theologie, sondern der Philosophie, wegen angeblich unchristlicher Lehren der Oberkirchenbehörde als schädliches, ja verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet, und dadurch die Entfernung eines Mannes vom Katheder veranlaßt hatte, den jetzt die hohe Schule zu Jena unter ihre ersten Zierden rechnet. Es ist mehr als nur der Spruch: „Die Welt ist rund und muß sich drehn", was man empfindet, wenn man den Denuncianten von damals jetzt selbst denuncirt sieht, wenn man sein damaliges Wort gegen Fischer liest, er hätte es nicht ungern gesehen, „wenn diesem die Märtyrerpalme, die er kaum verdiente, vor der Hand noch nicht zu Theil geworden wäre." Nun, Herrn Schenkel ist sie nicht zu Theil geworden[1]), und wir haben das gern gesehen, weil er sie wirklich nicht verdiente, weil er sie schon durch seine frühere Anklägerrolle verwirkt hatte.

So weit freilich — und es ist doch erst ein Jahrzehend — sehen die Durlacher Vertheidiger Herrn Schenkel's aus begreiflichen Gründen nicht gern zurück, sie datiren ihren Mann erst vom Jahre 1858, also vor sechs Jahren her, wo er im Agendenstreit zuerst als einer der Ihrigen aufgetreten ist. In diesem Kampfe hatte Herr Schenkel seine Stellung genommen noch vor dem Systemwechsel in der badischen Regierung, aber mit der richtigen Witterung, daß die kirchliche Reaction in diesem Lande keinen Boden und keine Zukunft habe; nachdem die geahnte Wendung erfolgt war, konnte der rührige Mann seine Thätigkeit in der neuen Richtung in immer weiterem Umfang entwickeln. Eine „Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens" zwar, die in jenen Jahren von ihm erschien, gab dem Bedenken Raum, daß es doch ein weites Gewissen sein müsse, aus dem sich eine so dickleibige Glaubenslehre hervorholen ließ; aber eine eigene kirchliche Zeitschrift, die er begründete, schuf Klientel und Macht, jüngere Kollegen traten herzu, die ihm mit ihren Forschungen

1) Wenn er auch das Vorwort zur dritten Auflage seiner Schrift, als säße ihm bereits das Messer an der Kehle, vom „Tage Johannis des Täufers" datirt.

unter die Arme griffen, beziehungsweise ihre „Schulsäcke“ zur Verfügung stellten, und so konnte er bald als der eigentliche badische Landestheolog aufgeklärten Antheils gelten. Im Bewußtsein dieser Stellung und um ihr eine noch breitere Grundlage zu schaffen, schrieb er sein „Charakterbild Jesu“, das statt dessen seine kirchliche Stellung in ihren Grundfesten erschüttern sollte.

Neu in dem Buche, das so heftigen Widerspruch hervorrief, war höchstens die Form: halb Vorlesung für Gebildete halb Predigt, stellenweise gewürzt durch jene schneidenden Töne, wie man sie in Ansprachen an Arbeiter zu vernehmen pflegt. Unter den Ergebnissen des Buchs, an denen man Anstoß nahm, ist kaum Eines neu und dem Verfasser eigen, fast alle sind längst von andern deutschen Theologen vorgetragen worden; insbesondere könnte man sagen, sie seien von Tübingen den Neckar hinunter nach Heidelberg getrieben, dort von Herrn Schenkel an's Land gezogen und — freilich in etwas aufgeweichtem und verwässertem Zustande — seinem Bauwesen einverleibt worden. Doch daß wir ihm nicht Unrecht thun: in Einem Stücke weicht er schon in den Grundlagen von der Tübinger Kritik erheblich ab. Er hat sich nämlich von seinem Collegen Holtzmann (so hat sich dieser in Durlach selbst ausgedrückt) „das Resultat vollständigst garantiren“ lassen, daß der älteste Bericht von dem Leben Jesu nicht, wie die Tübinger gemeint hatten, im Matthäus-, sondern zur Abwechslung im Marcus-Evangelium zu suchen sei.

Mit der Tübinger Kritik dagegen hat der Heidelberger Theologe das johanneische Evangelium als eigentliche Geschichtsquelle aufgegeben. Aufgegeben? Nicht doch! Das Werk eines Apostels und Augenzeugen ist es ihm zwar nicht, aber ebensowenig das tendenziöse Erzeugniß eines Gnostikers aus dem zweiten Jahrhundert (was, beiläufig gesagt, nur die extreme Behauptung eines Einzelnen innerhalb jener Schule ist); sondern aus einem kleinasiatischen Kreise hervorgegangen, der erst den dort weilenden Judenapostel heidenchristlich und gnostisch umgebildet (wovon sonst nirgends eine Spur), dann unter dem Einfluß seiner Vorträge eine eigenthümliche Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ausgebildet hatte. Mit dem ihm so überlieferten Geschichtsstoffe hat der Verfasser des Evangeliums sehr frei geschaltet, aber nicht

willkürlich nur (also zuweilen und in gewissem Maße doch) erfunden; sein Werk ist eine wirkliche Geschichtsquelle, freilich nicht im gewöhnlichen, aber in einem höheren, vergeistigten Sinn. Fragen wir: in welchem Sinn? so bekommen wir zur Antwort, der Verfasser habe die evangelische Ueberlieferung umgebildet mit einem Verständniß des innersten Wesens und der letzten Ziele des Lebenswerkes Jesu, wie eine frühere beschränktere Zeit es noch nicht haben konnte (S. 24—26). D. h. die Wendung, welche das Christenthum viel später, unter dem Einfluß nicht vorherzusehender Umstände nahm, die Ideen, die sich in Folge davon in der Christenheit entwickelten, legte der Verfasser des vierten Evangeliums als bewußte Absicht und deutliche Einsicht dem Stifter desselben in den Mund: etwa wie wenn einer Luther'n die Ideen Lessing's, oder Calvin die Schleiermacher's in den Mund legen wollte. Eine Schrift dieser Art ist eine wirkliche Geschichtsquelle nur für die Zeit, in der sie entstanden ist; für die Geschichte, von der sie handelt, kann sie nur in sehr untergeordnete Betrachtung kommen, und von einer „höhern, vergeistigten Bedeutung" des Wortes: Geschichtsquelle, weiß die historische Wissenschaft nichts.

Damit hat man bereits den ganzen Charakter des Schenkel'schen Buchs: Durchaus wird erst mit der einen Hand der Kritik gegeben, was sie nur immer verlangen kann, dann aber mit der andern Hand so viel wieder zurückgenommen, als erforderlich scheint, um auch den Glauben zufrieden zu stellen; wobei sich indeß auf allen Punkten ergibt, daß dieses Zurückgenommene für die Kritik viel zu viel, für den Glauben aber lange nicht genug ist.

So wird die Geburts- und erste Kindheitsgeschichte Jesu als sagenhaft preisgegeben; dabei jedoch die Erzählung von dem Tempelbesuch des Zwölfjährigen als geschichtlich festgehalten (S. 27 f. 258 f.). Da fragt natürlich die Kritik: wie mag der Ast bestehen, wenn man den Stamm umgehauen hat? wie kann man, bei der augenscheinlichen Gleichartigkeit der Erzählungen von der Darstellung des Kindes und dem Besuche des Knaben Jesus im Tempel, die eine als Sage, die andere als Geschichte betrachten? Der Glaube aber fragt: wo bleibt die Empfängniß vom heiligen Geist? wo bleibt überhaupt in dem Buche die göttliche Natur

Christi? „Indem ich es versuchte“, antwortet der Verfasser, „ein Charakterbild von dem Heilande zu entwerfen, war ich durch die Natur der Sache auf die Zeichnung seiner menschlichen Seite angewiesen“ (Vorwort S. VI). Als ob es neben dieser auf des Verfassers Standpunkte noch eine göttliche geben, und diese anders als in und mit der menschlichen dargestellt werden könnte!

Der Vorgang bei der Taufe Jesu ist nach Herrn Schenkel in den drei ersten Evangelien in den Schleier der Sage gehüllt, im vierten ist die Geschichte nur die Hülle der Ideen des Evangelisten: darum aber ist es doch wahre Geschichte; denn am Jordan, nach dem Empfang der Johannestaufe, ist Jesu ein Licht über seine Bestimmung zur religiösen Erneuerung seines Volks aufgegangen (S. 35). Hinterher findet sich freilich, daß ihm das rechte Licht damals doch noch nicht aufgegangen war: nämlich seine Bestimmung zum Messias hatte er noch nicht erkannt, oder, wie der Verfasser sich auch ausdrückt, „was er sollte, schwebte ihm wohl, im Ganzen, ziemlich deutlich vor, wie er es aber ausführen wollte, das lag noch unklar in seiner Seele“ (S. 36). Nun, wir denken, was uns nur „im Ganzen“ und nur „ziemlich“ deutlich „vorschwebt“, das liegt eben noch unklar in unserer Seele; es war also zwischen dem Was und dem Wie kein Unterschied, keines von beiden war Jesu damals schon klar, das rechte Licht ist ihm nicht auf einmal am Jordan, sondern nach und nach aufgegangen, und was Herr Schenkel hier von wahrer Geschichte redet, ist nach seinen eigenen Einräumungen ein leeres Wort.

Die Versuchungsgeschichte buchstäblich geschichtlich zu nehmen, dazu ist der Verfasser des Charakterbildes natürlich viel zu aufgeklärt, aber, daß sie bloße Erfindung sei, erklärt er für geradezu unmöglich. „So etwas erfindet sich nicht“, ist in solchen Fällen sein Waidspruch, der in der Regel nur mit kaum redenswerthen weitern Gründen unterstützt wird. Allein, wenn sich überhaupt etwas erfindet, so erfindet sich auch „so etwas“; und wenn die Einbildungskraft die Züge ihrer Erfindungen allerdings nicht aus dem Nichts erschafft, sondern dem Gegebenen entnimmt und nur frei componirt, so läßt sich ja gerade bei dieser Erzählung besonders augenscheinlich nachweisen, woher sie Zug für Zug genommen ist. Nach Herrn Schenkel tritt in derselben eine ächt geschichtliche, für das Charakterbild Jesu höchst wichtige Erinne-

rung zu Tage, die Erinnerung an gewaltige Kämpfe mit versuchenden Gedanken und Willensregungen nämlich, die in Jesu als Menschen entstehen konnten, von ihm aber so vollständig überwunden wurden, daß seine vollkommene sittliche Reinheit dadurch keinen Abbruch erlitt (S. 37 ff.). Wenn nun hieraus die 117 Unterzeichner des Protestes die Folgerung zogen, Herr Schenkel läugne die Sündlosigkeit Jesu, so thaten sie ihm zwar dem Worte nach Unrecht, denn er hat sie in seiner Dogmatik behauptet und im Charakterbild wenigstens nicht geläugnet; der Sache nach aber haben sie unseres Erachtens vollkommen Recht. Ein Gemüth, in welchem von innen heraus oder durch natürliche Eindrücke der Außenwelt nicht blos leichte Reize, sondern „gewaltige Stürme" der Versuchung entstehen können, mag ein sittlich höchst vortreffliches sein, aber ein sündloses ist es nicht, und wer für seinen Glauben eines sündlosen Erlösers bedarf, der wird ihn in diesem Charakterbild nicht finden.

Es ist gerade wie mit dem Wort: Erlöser oder Heiland, das Herr Schenkel auch (freilich mit so vielen ähnlich gesinnten Theologen unserer Zeit) unaufhörlich im Munde führt, während es bei ihm jeden natürlichen Sinn verloren hat. Erlöser in der ächten und ehrlichen Bedeutung des Wortes ist nur der für die Sünden der Welt sich opfernde Gottmensch; einen noch so musterhaften, noch so belebend und segensreich fortwirkenden Menschen Erlöser zu nennen, ist ein täuschendes Spiel mit Worten, das nicht blos auf den Ueberfrommen den Eindruck eines Frevels am Heiligen macht. So kann ich mir auch nicht denken, daß Herr Schenkel seinen Zweck, Allen Alles zu sein, bei frommen Kreisen erreichen sollte, wenn er ihnen wiederholt ihre specifische Lieblingsphrase vom „Kern und Stern" zu hören gibt; sie steht ihm so wenig natürlich zu Gesichte, wie andrerseits die Hegel'sche, die er sich auch aneignet, daß Jesus „in Wahrheit" so gewesen sein könne, wie das vierte Evangelium ihn darstellt, wenn er gleich „in Wirklichkeit" nicht so war (S. 25).

Die Protestmänner haben Herrn Schenkel auch Läugnung der Wunder Jesu vorgeworfen. In der That ist ihm die Wundergabe Jesu kein „Ausfluß ihm inwohnender Allmachtskräfte", keine „Ausstrahlung seiner göttlichen Natur", sondern „eine, wenn auch in ihm noch so bedeutend erhöhte, menschlich Natur-

gabe" (S. 48). Da haben wir abermals die ganze zweideutige Stellung des Mannes. Die sogenannte Wunderkraft eine Naturgabe — damit muß die Kritik zufrieden sein; gegen eine Erhöhung, d. h. gegen die Annahme verschiedener Grade einer Naturgabe, kann sie auch keine Einwendung machen: während die Unbestimmbarkeit des Maßes dieser Erhöhung den Glauben beruhigen und ihm die Möglichkeit vorspiegeln soll, für Christus doch noch eine Ausnahmsstellung über allen übrigen Menschen zu gewinnen. Dagegen bleiben aber Glaube und Kritik, diesmal einstimmig, dabei, daß es zwischen natürlich und übernatürlich kein Mittleres geben könne, und daß überdies die Steigerung der Naturgaben ihre sehr bestimmte Grenze habe.

Das Letztere scheint auch Herr Schenkel selbst anzuerkennen, wenn er die „Vermuthung" äußert, „daß nur solche Krankheiten in Folge des Verfahrens Jesu heilbar waren, deren eigentliche Ursache in einer Störung der Organe des Geistes lag, und auf welche daher, der Natur der Sache nach, eine geistige und sittliche Einwirkung stattfinden konnte" (S. 51). Nachdem er daher die Besessenen in den Evangelien herkömmlich als Geisteskranke und ihre Heilung als eine natürlich-psychische dargestellt hat, gesteht er von dem Aussatze zu, daß auf einen daran Leidenden eine heilkräftige Einwirkung lediglich geistig-sittlicher Art nicht so leicht denkbar sei, wie auf einen Geisteskranken. Darum jedoch die evangelische Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen durch Jesus „in das Fabelreich zu verweisen", sieht er noch keinen Grund; an eine mythische Entstehung derselben insbesondere ist ihm zufolge nicht zu denken, theils weil der „Urmarcus" sie berichtet, der ja durch Nachbar Holtzmann „garantirt" ist, theils — wir wissen schon — weil „so etwas sich nicht erfindet". Sondern die Heilung des Aussätzigen ist Geschichte: freilich, schränkt Herr Schenkel alsbald ein, war wohl kein Augenzeuge dabei, Uebertreibung ist augenscheinlich, die näheren Umstände schwerlich mehr zu ermitteln; doch ist so viel „nicht unwahrscheinlich, daß der Aussätzige, als er Jesum aufsuchte, bereits in einem vorgeschrittenen Stadium der Heilung sich befand, aber von Jesu eine den Fortschritt seiner Genesung ungemein fördernde Anregung seiner Lebensthätigkeit erfuhr" (S. 52 f. 263 f.). Man könnte einen Preis für Denjenigen aussetzen, der sich hier-

bei etwas Bestimmtes zu denken im Stande ist; darum ist es aber dem Verfasser des Charakterbildes auch gar nicht zu thun; dagegen verlangen Leute wie die 117 etwas Greifbares in die Hand zu bekommen, und weil sie dies in den Schenkel'schen Auslassungen über die Wunder Jesu nirgends finden können, so beschuldigen sie ihn mit Recht, er läugne dieselben. Denn mit den übrigen macht er es durchaus ebenso. Die weiteren Heilungen, die Todtenerweckungen, die Speisung, die Wasserverwandlung, die Sturmstillung, sind ihm als Allmachtswunder undenkbar, darum jedoch noch lange nicht erfunden, vielmehr ist an einer geschichtlichen Grundlage jedesmal nicht zu zweifeln, die dann freilich, genau zugesehen, wenn auch nicht allemal ohne Umschweif zugestanden, eine lediglich natürliche war, und nur in der Sage wunderhaft ausgeschmückt wurde.

Rein mit der Sprache herausgegangen ist Herr Schenkel überraschender, und bei seiner sonstigen Haltung möchte man fast sagen unvorsichtiger Weise gerade bei dem Hauptwunder der evangelischen Geschichte, der Auferstehung Jesu (S. 226 ff.). Hier lehnt er mit unmißverstehbaren Worten sowohl das Wunder als den Scheintod, mithin jedes wirkliche Wiederaufleben des Gekreuzigten, ab, und faßt den Vorgang als einen rein psychologischen im Innern der Jünger, der nur in dem leer gefundenen Grabe einen äußeren Anlaß gehabt und sich zuerst in Visionen tieferregter Frauen kundgegeben habe. Wenn hienach die Männer des Protestes den Verfasser des Charakterbildes beschuldigten, daß er die Auferstehung Jesu läugne, so hatten sie, sollte man denken, vor Gott und Menschen Recht. Nur in Durlach nicht. Da hat es ihnen Herr Holtzmann als ein Stück „pastoraler Rhetorik", berechnet auf die Aufregung des Volks, zum schweren Vorwurf gemacht. Sie hätten, meinte er, über diesen Punkt die Schenkel'sche Dogmatik vergleichen sollen. Ei, wozu denn die Dogmatik, wenn im Charakterbild mit dürren Worten zu lesen ist, daß der Verfasser eine wirkliche Wiederbelebung Jesu nicht annimmt? Vielleicht eben deswegen, weil es in dem andern Buche nicht mit so dürren Worten gesagt, etwas mehr dogmatisch verblümt ist? Die Art, wie der Durlacher Vertheidiger die augenscheinlich weiter gehende Darstellung des Charakterbildes auf ein bloßes Nichtwissen, wie es sich eigentlich mit der Auferstehung Jesu verhalten habe,

zurückzuschrauben, wie er besonders das „tieferschütterte, weibliche Nervenleben“ als Quelle des Auferstehungsglaubens zurückzuschieben sucht, zeigt deutlich, daß an diesem Punkte der Verfasser aus seiner Rolle gefallen, und daß es eben diese Rolle der Halbheit und Zweideutigkeit ist, worin er seinen Schildträgern so wohlgefällt.

Oder Halbheit ist ein ungenauer Ausdruck: Herr Schenkel, sollte ich sagen, ist zu drei Viertheilen auf Seiten der Kritik, aber ein Viertheil findet er gerathen, dem Glauben noch einzuräumen, und so ist es seinen Anhängern, überhaupt dem aufgeklärten Mittelschlag (dem Philister würde ich sagen, wenn es nicht unhöflich wäre), eben recht. Man will sich nicht mehr beengt wissen durch die Schranken des strengen Kirchenglaubens, man wünscht bequemen Raum für seine wohlerworbene Verstandesbildung; im Uebrigen aber will man an dem bestehenden Kirchenwesen nicht rütteln, will seine Predigt über das Evangelium am Sonntag, seinen christlichen Festcyklus, sein Abendmahl nicht verlieren. Beides hofft man an der Hand eines Mannes wie Schenkel zu erreichen. Aber man dürfte sich täuschen. *Wenn* alles das in der evangelischen Geschichte nicht wahr ist, was der Verfasser des Charakterbildes preisgibt, so ist noch viel weniger wahr; *wenn* Christus nicht mehr der Gottmensch, sondern nur noch ein göttlicher Mensch ist, so kann er nicht mehr Gegenstand unserer Anbetung, nicht mehr Mittelpunkt des Kultus bleiben; und *wenn* erst alle in der Gemeinde die Vorstellungen des „Charakterbildes“ sich angeeignet hätten, so müßte in der christlichen Kirche und ihren Einrichtungen ein Zusammensturz erfolgen, der die Durlacher Herren erschrecken würde. Nur der Umstand, daß die Masse des Volks, wenn auch unbefangen und halb unbewußt, noch auf dem Standpunkt der 117 steht, ist es, was die Kirche in ihrem jetzigen Bestande aufrecht erhält; das wissen diese Männer und handeln demgemäß, und dieses klare Wissen und bestimmte Wollen stellt sie über jene Andern, die zum Theil nicht wissen was sie wollen, zum Theil aber auch nicht wollen was sie wissen.

„Die Freiheit und das Himmelreich“, singt der alte Ernst Moritz Arndt, „gewinnen keine Halben“. Aber das Erdreich besitzen sie, und wer, vor Allem in religiösen Dingen, halb und

für die Halben schreibt, der ist sicher, zahlreiche Anhänger zu finden, die, falls ihm die Ganzen von der einen oder andern Seite etwas anhaben wollen, sich wohl auch als begeisterte Kämpfer um ihn schaaren. Von den sieben Schwaben sagt man, sie seien mit starker Wehr und großer Furcht gegen ein Ungeheuer ausgezogen, das sich zuletzt als ein Hase erwies: von den siebenhundert Durlachern wird man dereinst sagen, daß sie sich ritterlich geschlagen haben, um ein Banner nicht in Feindeshand fallen zu lassen, das in Wirklichkeit ein geflickter Waschlappen war.



Die Halben und die Ganzen.

Eine Streitschrift

gegen

die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg.



Vorwort.

Wer möchte nicht ein Ganzer sein? und wer bliebe nicht doch ein Halber?

Gewiß, keiner von uns kann seiner Länge einen Zoll, geschweige eine Elle, zusetzen; aber sein natürliches Maß ausfüllen wollen, seine Kraft vollständig in Anwendung bringen, die Dinge festen Blicks anschauen, und das Erkannte vor sich und Andern ganz und rückhaltslos aussprechen, das kann Jeder. In diesem Sinne ein Halber zu sein, ist Schmach, ein Ganzer immer mehr zu werden, unbedingte Mannespflicht.

Gibt es aber nicht auch Ganze, die schlimmer sind als die Halben? Die der Wahrheit, weil sie ebenso wie der Böse mit dem Finger gleich die Hand begehrt, auch den Finger nicht lassen wollen? Gewiß gibt es Solche; aber ob sie wirklich schlimmer sind als jene, ist noch die Frage. Andere mögen anders urtheilen: mir sind sie lieber; schon darum, weil sie weniger gefährlich sind. Wo sie Einen Proselyten machen, da machen die Halben in dieser schwachen Welt ihrer zehn, und für die Wahrheit sind doch beide Theile verloren, ja die Letzteren unwiederbringlicher als die Ersteren.

Eine andere Frage ist, ob es in unserer fortschreitenden Zeit in der That noch solche Ganze im Sinne des Rückschritts geben kann? Schwerlich wird sich einer den Ideen und Bestrebungen der Gegenwart auf allen Punkten verschließen können; auch an dem entschiedensten Rückschrittsmanne werden Stellen nachzuweisen sein, wo die Zeit in ihn eingedrungen ist, wo er ihr, oft unbewußt, Concessionen gemacht hat, wo er mithin selbst auch als ein Halber erscheint.

Nur die volle Hingabe an den vorwärts drängenden Zug der Zeit, das ernste und redliche Handanlegen an ihre Aufgaben, kann in unsern Tagen noch ganze Männer bilden.

Baden, im Mai 1865.

Der Verfasser.

I.

Gegen Schenkel.

Daß Herr Kirchenrath Schenkel auf den Angriff, den ich in der Beilage meiner Schrift über Schleiermacher's Leben Jesu gegen ihn gerichtet, die Antwort nicht schuldig bleiben würde, war auch ohne seine eigene und seiner Anhänger vorläufige Ankündigungen zu erwarten. Wie könnte auch der Mann jemals um eine Antwort verlegen sein, dem das Wort nie versagt, selbst dann nicht, wenn die Gedanken dahinten bleiben? Denn daß er diese wenigstens damals noch nicht ordentlich beisammen gehabt, als er seine kurze Erklärung in den Schwäbischen Merkur schickte, ist offenbar.

Der Beurtheiler meiner genannten Schrift in diesem Blatte[1]) meinte, das Publikum werde sich Betreffs der angehängten Auslassung über Schenkel wundern, daß ich mit ihm, der doch in gleicher Verdammniß mit mir sei, alle und jede Gemeinschaft von der Hand weise; doch „dürften Eingeweihtere dabei an Wilhelm Tell, der den Parricida abwies, sich erinnern". Was der Verfasser mit dieser Wendung sagen wollte, war so leicht zu errathen, daß ich jedes weitere Wort darüber unnöthig finden würde, selbst wenn es gerade mir anstünde, es zu sagen; auf der Hand liegt in jedem Falle, daß das nicht seine Meinung sein konnte, was der Herr Kirchenrath ihm als solche unterlegt, und wogegen er sich nicht eilig genug verwahren zu können meint[2]). Diese Aeuße-

1) Nr. 72 vom 26. März 1865.

2) Schwäb. Merkur Nr. 74, vom 29. März.

rung nämlich, fürchtet er, könnte „Uneingeweihte" leicht zu der Vermuthung veranlassen, als hätte er auf irgend einem nur Wenigen bekannten Wege mit mir in Verbindung zu treten gesucht, und wäre von mir zurückgewiesen worden. „Zur Verhütung jedes Mißverständnisses solcher Art" erklärt er nun, „daß er sich mir weder mündlich noch brieflich noch in einer Druckschrift jemals zu nähern versucht habe, und daß also ich nie in die Lage habe kommen können, ihn abzuweisen."

Sollte in der That Herr Schenkel bei einiger Besinnung nöthig gefunden haben, sich gegen einen Verdacht zu verwahren, den unmöglich Jemand gegen ihn hegen konnte? Wie wenig muß er auf die Proben von Klugheit gebaut haben, die er schon gegeben, wenn er meinte, es könnte irgend wer, der von ihm und seinem Thun auch nur oberflächlich Notiz genommen, ihm eine so unkluge Handlungsweise zutrauen, als die gewesen wäre, mit mir eine Verbindung zu suchen? Er, der „Doctor und ordentliche Professor der Theologie, der badische Kirchenrath, Seminar-Direktor und erste Universitätsprediger", sich mündlich, brieflich oder gedruckt einem Manne nähern, der Nichts ist, nicht einmal der Hutten'sche Niemand, weil er doch in jungen Jahren die Schwachheit gehabt, den Titel eines Doctors der Philosophie sich zu erwerben! — Doch wäre es noch um die Herablassung; wenn nur nicht dieser Niemand es auf sich hätte, in den Abgrund seines Nichts wider seinen Willen auch Andere, die sich ihm nähern, hinabzuziehen! Diesen Stand der Dinge haben sich aufstrebende Theologen schon seit einem Menschenalter wohl gemerkt. Gerade solche, die von mir eine Anregung empfangen hatten, und die sich nun einerseits zwar auf einen wissenschaftlich freieren Standpunkt stellen, andererseits aber doch auch ihre kirchliche oder akademische Stellung nicht verlieren wollten, suchten dies in der Regel dadurch zu erreichen, daß sie in ihren Schriften erst über mich (was kann man sich nicht gegen einen Niemand erlauben?) mit einigen Fußtritten hinwegschritten, dann nach so gelöstem Freibrief ihre eigenen Wagnisse um so getroster zu Markte brachten. Und die Berechnung hat fast niemals getäuscht. Man hat den Leuten Ketzereien, die den meinigen auf's Haar ähnlich waren, zugute gehalten, weil sie doch vorher mir, den man als den eigentlichen Antichrist anzusehen gewohnt war, feierlich abgesagt hatten.

Von dieser verständigen und so offenbar zweckdienlichen Taktik sollte irgend Jemand Herrn Schenkel das Gegentheil zugetraut haben? Ihm, der zum Besten der Kirche und der Wissenschaft sich „möglich", ja wirklich zu erhalten suchen muß, zugetraut, mit dem notorisch „Unmöglichen", dem Verfasser des kritisch bearbeiteten Lebens Jesu, eine Verbindung gesucht zu haben? Das hat ihm Niemand zugetraut, und er selbst kann nicht im Ernste geglaubt haben, daß es ihm Jemand zutrauen würde.

Aber warum hat er sich denn so sehr beeilt, einem Ding der Unmöglichkeit in den Weg zu treten? so sehr beeilt, daß er seine Erklärung noch an demselben Tage niederschrieb, an dem ihm der Artikel, gegen den er sich erklären zu müssen glaubte, zugekommen war? Daß er eine persönliche Annäherung an mich gesucht, das konnte freilich Niemand meinen; aber daß seine Ansichten den meinigen sehr nahe stehen, sein „Charakterbild" und mein „Leben Jesu" derselben Richtung angehören, das war und ist noch immer eine sehr verbreitete Meinung. Dagegen sich zu erklären, war ihm jener Artikel im Schwäbischen Merkur eine willkommene Veranlassung; dazu die Berichtigung des vorgespiegelten Mißverständnisses nur die Einleitung. Daß „seine theologische Ueberzeugung auf wesentlich anderen Grundanschauungen ruhe als die meinige", das wollte er vor einem möglichst großen Publikum betonen; daß die von ihm herausgegebene kirchliche Zeitschrift alsbald „Fronte gegen mein für das Volk bearbeitetes Leben Jesu gemacht habe", darauf wollte er aufmerksam machen.

Bei dieser Absicht, vor dem Publikum sich mir möglichst fern zu stellen, sollte ihm, muß man denken, ein Angriff von meiner Seite gar nicht unerwünscht gekommen sein. Wenn der Pharisäer Gott dankt, daß er nicht ist, wie andere Leute, insbesondere nicht wie dieser Zöllner, so kann er unmöglich etwas dagegen haben, wenn der Zöllner seinerseits bestätigt, daß er nicht sei, wie der heilige Mann ihm gegenüber. Statt dessen findet Herr Schenkel in seiner seitdem erschienenen ausführlichen Antwort[1]) es inhuman, daß ich zu meinem Angriff auf ihn gerade den Augenblick gewählt

---

1) Das Christenthum und die Humanitäts-Religion des Herrn Dr. D. F. Strauß. Allgemeine kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Prof. Dr. Dan. Schenkel ꝛc. Sechster Jahrgang, 4. Heft, S. 225—236.

habe, „in welchem die Meute der hochkirchlichen Verfolger ihr Hep! Hep! von allen Seiten ihm zuschreie". Seltsam! ich habe im Niederschreiben jenes Aufsatzes das bestimmte Bewußtsein gehabt, Herrn Schenkel dadurch in seiner augenblicklichen Situation vielmehr zu nützen; und wäre es mein Wunsch gewesen, ihn aus seiner äußeren Stellung geworfen zu sehen, so würde ich, da ich ihn einmal nicht loben konnte, wenigstens den Angriff auf ihn unterlassen haben. Sprach ich mich öffentlich gegen sein Buch aus, so war er vor aller Welt der Complicität mit dem meinigen entlastet; wurde er auf der einen Seite von Hengstenberg, auf der anderen von mir angefochten, so erschien er ja als der Mann der richtigen Mitte, als der Vertreter jener einigenden und versöhnenden Theologie, auf die er mit vielen Anderen eben so große Stücke hält, als ich kleine.

1.

Doch daß ich ihn gerade jetzt als Theologen angegriffen, verargt Herr Schenkel mir weniger, als daß ich diesen Zeitpunkt gewählt habe, um durch die Erinnerung an seinen Handel mit Kuno Fischer auch seine Person zu verunglimpfen. Ich habe mich „vergessen", drückt er sich aus: offenbar wäre es ihm sehr lieb gewesen, wenn ich die Sache vergessen hätte. Warum auch nicht vergessen, was so lange schon her ist? Es sind ja, versichert er, „nicht zehn, wie Herr Strauß zu einiger Beschönigung der Wiederaufwärmung jenes Klatsches sagt, sondern zwölf Jahre seit jenem Vorgange verflossen, den er mir zu meiner Beschämung vorhält"[1]). Von dem Klatsch nachher; aber meine Zeitbestimmung bitte ich den Herrn Kirchenrath, mir ungehudelt zu lassen. Der beschämende „Vorgang" allerdings, d. h. die Anschwärzung Fischer's bei einem Mitgliede des badischen Oberkirchenraths, fällt schon in den Oktober 1852, das Verbot der Vorlesungen Fischer's in den Juli 1853; aber davon sprach ich in meinem Artikel nicht, sondern, kaum seien es zehn Jahre, sagte ich, „daß der Verfasser des Charakterbildes Jesu mit Dr. Kuno Fischer in einen Streit verwickelt gewesen"[2]). Nun, die zwischen beiden Männern ge-

1) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O., S. 229.
2) Der Christus des Glaubens u. s. f., S. 226.

wechselten Streitschriften tragen sämmtlich die Jahreszahl 1854; da mein Artikel gegen Schenkel im Jahr 1864 zuerst erschienen ist, so war es kein Streben nach Beschönigung, sondern die wörtliche, keiner kirchenräthlichen Correctur bedürftige Wahrheit, wenn ich von nur zehn dazwischen liegenden Jahren sprach.

Warum ist es denn aber Herrn Schenkel so sehr darum zu thun, eine längere Frist herauszubringen? Sollte das Streben nach Beschönigung, das er mir zuschiebt, vielmehr auf seiner Seite zu finden sein? Offenbar möchte er den häßlichen Handel als etwas längst Verjährtes darstellen, woran zu erinnern unstatthaft sei. Deswegen will er statt der knappen zehn lieber zwölf Jahre haben. Bekanntlich indessen verjähren selbst Diebstahl und Fälschung in der Regel schon mit dem vollendeten zehnten Jahre; freilich nur rechtlich, daß ihretwegen einer nicht mehr zur bürgerlichen Verantwortung und Strafe gezogen werden kann; moralisch, was den Leumund und die sittliche Schätzung des Thäters betrifft, verjähren sie in der Regel auch mit zwölf Jahren nicht, und noch weniger gibt es für Handlungen, die lediglich der sittlichen Beurtheilung anheimfallen, eine solche äußerliche Verjährungsfrist.

Ein Anderes wäre es freilich, wenn die ganze Sache, die ich zu so ungelegener Zeit in Erinnerung gebracht, wie Herr Schenkel sich ausdrückt, nur „ein alter Klatsch“ wäre, den ich „ohne gewissenhafte Erforschung des Thatbestandes“ aufgewärmt und fortgepflanzt hätte. Dabei kommt er mit einem Worte Lessing's angezogen, das mir, wie er höchst schmeichelhaft voraussetzt, „doch wohl bekannt sein werde“: in der That habe ich es zu einer Zeit, als Herrn Schenkel's Schriftstellerei noch in den Windeln lag, gegen einen Widersacher hoffentlich passender, als er jetzt gegen mich, in Anwendung gebracht. Es ist das Wort gegen Klotz, daß dem Kunstrichter gegen einen Schriftsteller nur derjenige Tadel erlaubt sei, den er aus dessen Schriften gut machen könne; mit jeder Notiz aus anderer Quelle, die er gegen ihn benütze, überschreite er seine Befugniß und werde „Klätscher, Anschwärzer, Pasquillant“. Nun, wenn Lessing im elften Antigöze den Hauptpastor als einen Mann bezeichnet, „der seine Collegen aus brüderlicher Liebe eher ewig schlafen macht, als ihnen (wie Lessing einem Gegner) das Schlafen vorwirft“: so ist

natürlich dem Herrn Kirchenrath „doch wohl bekannt", was sein großer Vorgänger damit gemeint hat. Nur für andere Leser daher, die in Lessing weniger zu Hause sein möchten, bemerke ich, daß damit auf den Tod des aufgeklärten Hamburgischen Predigers Alberti gezielt ist, den man durch Göze's zelotische Angriffe beschleunigt glaubte. Diesen blutigen Stich — sollte Lessing wirklich im Stande gewesen sein, ihn aus den Schriften seines Gegners gut zu machen? Und wenn nicht, würde er darum, an sein gegen Klotz aufgestelltes Gesetz erinnert, sich demselben verfallen bekannt haben? Mein Streit mit Göze, würde er gesagt haben, ist über die Kritik von Büchern längst hinaus. Hier stehen sich nicht mehr Verfasser und Kunstrichter, sondern zwei Principien und ihre Vertreter gegenüber, und diese können in der Beurtheilung, die sie gegen einander üben, nicht auf ihre gegenseitigen Schriften beschränkt sein, sondern Jedem muß der ganze Kreis der öffentlichen Wirksamkeit des Anderen als Arsenal für seine Beweisführung zu Gebote stehen. — Wenn ich, wie ich gethan, nicht über ein Schenkel'sches Buch, sondern über „den Schenkel'schen Handel in Baden" schrieb, so mußte es mir freistehen, die Data zur Beurtheilung desselben aus allen mir glaubhaft scheinenden Quellen zu schöpfen.

Doch dies nur im Allgemeinen als Wink, daß mit einem Lessing'schen Spruch, wie mit der Keule des Hercules, nicht jeder Gesell ohne Weiteres umspringen kann; ich selbst in dem vorliegenden Falle kann mich demselben nach seinem strengsten Sinne unterwerfen, denn ich kann Alles, was ich von Herrn Schenkel's Verfahren gegen Kuno Fischer gesagt habe, aus seinen eigenen Schriften gegen diesen erweisen[1]). Also, was habe ich denn gesagt, womit ich Herrn Schenkel zu viel gethan hätte? „Noch vor wenigen Jahren", sagte ich in dem mehrgedachten Artikel, „habe Herr Schenkel einen Docenten der Philosophie wegen angeblich unchristlicher Lehren der Oberkirchenbehörde als schädliches, ja

---

1) Diese sind: der zwar anonym erschienene, später aber von ihm anerkannte Aufsatz: Das Christenthum und modernes Philosophenthum, in der Darmstädter Allg. Kirchenzeitung, 1854, Nr. 12, wiederabgedruckt bei Kuno Fischer: Das Interdict meiner Vorlesungen S. 65—78. Ferner: Abfertigung für Herrn Kuno Fischer in Heidelberg, von Dr. Dan. Schenkel, 1854.

verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet, und dadurch seine Entfernung vom Katheder veranlaßt" [1]). Das nennt der Herr Kirchenrath rundweg „eine grobe Unwahrheit" [2]). Wir erwarten seine Beweise.

Für's Erste, sagt er, habe er den genannten Docenten nicht bei der Kirchenbehörde denuncirt. Er habe nur „bei einer zufälligen Veranlassung einem ihm befreundeten Manne seine Ansicht über die Fischer'schen Vorlesungen (über Geschichte der neueren Philosophie, die eben damals im Druck erschienen waren) mitgetheilt"; und „daß Freunde sich ihre Gedanken darüber offen mitgetheilt haben, werde wohl Niemand für etwas Unberechtigtes erklären" [3]). Wie unschuldig! wie abscheulich, aus einer so harmlosen Mittheilung zwischen Freunden eine Denunciation zu machen! Aber wer war denn der Freund, in dessen Busen Herr Schenkel sein bekümmertes Herz ausschüttete? und was war die zufällige Veranlassung, bei der er es that? Der Freund war, wie wir anderswo von ihm selbst erfahren, „ein Mitglied des badischen Oberkirchenraths", und die zufällige Veranlassung war „eine Predigerconferenz zu Durlach im Oktober 1852" [4]). Herr Schenkel wußte also sehr wohl, daß er nicht blos zu einem Freunde, sondern zu einem Oberkirchenrathe sprach, und er wollte auch nicht blos zu dem ersteren, sondern zugleich zu dem letzteren sprechen. Denn er sprach auch seinerseits nicht blos als Freund, sondern „als Universitätsprediger und Direktor des Predigerseminars, in dessen Stellung der Beruf dazu lag", und sprach so bei einer Gelegenheit, die es mit sich bringt, daß dabei in vertraulicher Form Manches angeregt wird, was hernach amtlich in's Werk gesetzt werden soll. In solcher Stellung und bei solcher Gelegenheit also machte Herr Schenkel, wie er selbst erzählt, den befreundeten Oberkirchenrath auf den „ihm als nachtheilig, ja verderblich erscheinenden Einfluß Fischer's" aufmerksam, und „sprach lebhaft das Bedürfniß eines kräftigen Gegengewichts, der Berufung eines

1) Der Christus des Glaubens ꝛc. S. 227.

2) Allg. kirchliche Zeitschrift a. a. O. S. 229.

3) Abfertigung S. 5 f.

4) Abfertigung S. 6, Darmst. Allg. Kirchenzeitung bei Kuno Fischer, S. 68. Vgl. die Allg. kirchliche Zeitschrift, a. a. O.

entschieden christlich gesinnten Philosophen nach Heidelberg, aus", das er „durch die pantheistische Färbung der gedruckten Vorlesungen Fischer's motivirte" [1]).

Wir haben uns oben nur nach der amtlichen Stellung des „befreundeten Mannes" erkundigt, und ein Mitglied des Oberkirchenraths in ihm gefunden; wir erlauben uns jetzt, noch einen Schritt weiter zu gehen, und auch nach seiner Person zu fragen. Da erfahren wir als „notorisch", daß es der „Herr Ministerialrath Bähr" gewesen [2]), und von diesem Herrn ist nun weiter notorisch, daß er für nichts weniger als einen Gönner der beanstandeten oder überhaupt der freieren Richtung in Kirche und Wissenschaft bekannt war. Wollte also Herr Schenkel gegen den Vertreter der ihm als schädlich erscheinenden Richtung etwas in Gang bringen, so hatte er sich an die rechte Adresse gewendet; er konnte sicher sein, daß das vertraulich niedergelegte Samenkorn nicht todt liegen, sondern bald in einer entsprechenden amtlichen Maßregel aufgehen werde. Also denuncirt hat Herr Schenkel den philosophischen Docenten jedenfalls, und zwar zuerst denuncirt, ehe noch von irgend einer anderen Seite ein Einschreiten gegen denselben in Anregung gebracht war. Aber, sagt er, nicht bei der Oberkirchenbehörde, sondern nur bei einem Mitglied der Oberkirchenbehörde. Das ist so recht eine von den Distinctionen, womit man unter dem Galgen durchschlüpft; sie wird aber überdies durch das eigene Bekenntniß des Herrn Schenkel kraftlos, daß er später in einem amtlichen Senatsvotum, das als Gutachten an den Oberkirchenrath ging, seine „Erklärung gegen die pantheistische Theorie Herrn Fischers", mithin auch gegen dessen verderblichen Einfluß an der Hochschule „entschieden" aufrecht erhalten habe [3]). Darnach zerfiele also Herrn Schenkel's Denunciation in zwei Theile: eine vertrauliche, die aber ihre volle Wirkung that; worauf ihr dann erst auch die amtliche folgte. Ob ich nun ein Recht hatte, in den sechs Zeilen, die ich der Sache widmete, dies so auszudrücken, daß „Herr Schenkel einen Docenten

---

1) Darmst. K.-Ztg. bei Fischer a. a. O.

2) Kuno Fischer und die academische Lehrfreiheit in Baden, Protestantische Kirchenzeitung, 1854, Nr. 14, S. 310.

3) Abfertigung S. 9. Vgl. die Protest. Kirchenzeitung a. a. O.

der Philosophie der Oberkirchenbehörde als verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet habe", das kann ich getrost der Entscheidung aller geradsinnigen Leser überlassen.

Daß er den akademischen Einfluß Kuno Fischer's als „nachtheilig, ja verderblich" dargestellt habe, sind Schenkel's eigene Worte; so aber sei ihm dieser Einfluß, und insbesondere das damals herausgekommene Buch von Fischer, behauptet er jetzt, „nicht", wie ich gesagt, „wegen seines unchristlichen, sondern wegen seines, wie er annehmen zu müssen geglaubt habe, atheistischen Inhalts" erschienen, und „nur gegen den Atheismus habe er sich damals entschieden ausgesprochen" [1]). Der Herr Kirchenrath scheint zu glauben, wovon wir wohl begreifen, daß er es wünschen möchte, seine damaligen Streitschriften seien sämmtlich verloren gegangen, daß er sich erdreistet, Dinge zu behaupten, die der erste Blick in dieselben widerlegt. Denn ganz und gar nicht von Atheismus sprach er dort, wie er es im Angesicht des Fischer'schen Buches auch unmöglich konnte; sondern durchaus und immer wieder von Pantheismus und von dessen Unverträglichkeit mit dem Christenthum. Daß Fischer in seinen Vorlesungen „sich in crasser Weise zum Pantheismus bekenne"; daß er, „ohne Umschweife die Persönlichkeit Gottes leugne und die pure Weltvergötterung lehre"; daß er insofern „nicht auf christlichem, sondern auf paganistischem Boden stehe", da die Lehre von der „Persönlichkeit Gottes, die Unterscheidung der Welt von Gott, die Kern- und Grundlehre des Christenthums sei": dies ist das breit ausgeführte Thema der Schenkel'schen Streitschriften, von denen die eine sogar einen besonderen Anhang hat, der den „Pantheismus des Herrn Kuno Fischer mit seinen eigenen Worten documentiren" soll [2]). Nur am Schlusse des Artikels in der Darmstädter Kirchenzeitung hatte er das Heine'sche Witzwort vom Pantheismus als verschämtem Atheismus adoptirt; aber nur in dem Sinne, daß ihm die entschiedene Feindschaft des letzteren gegen das Christenthum noch ehrenwerther erscheine, als die falsche Freundschaft für dasselbe, die er dem ersteren zuschrei-

---

1) Allg. kirchliche Zeitschrift a. a. O., S. 230.

2) Abfertigung S. 24—31. Vgl. den Artikel in der Darmst. Kirchenzeitung bei Fischer, S. 72—77.

ben zu müssen glaubte. Wie kommt es nun, daß, der urkundlichen Thatsache gegenüber, wornach er damals seinen Gegner auf einen mit dem Christenthum unverträglichen Pantheismus angeklagt hat, er ihn jetzt (worin er sich freilich, wenn ich recht verstehe, was er zwischen den Zähnen murmelt, geirrt zu haben bekennt) vielmehr auf Atheismus belangt haben will? Wie das kommt? Auf die natürlichste Weise von der Welt. Als er seine Streitschriften gegen Fischer schrieb, bestand in Baden wie im übrigen Deutschland noch die alte Aera, man war noch in der Rückströmung nach der Sturmfluth der Jahre 1848 und 1849 begriffen. Damals konnte sich ein Theologe der richtigen Mitte, ohne zu viel Gefahr für seinen Ruf, die Befriedigung wohl gönnen, gegen den Pantheismus nach Herzenslust loszuziehen. Seitdem ist, in Baden insbesondere durch einen hochherzigen Entschluß des Fürsten, aber auch in der übrigen Welt, eine neue Wendung eingetreten. Wir schreiten wieder, wenn auch langsam, vorwärts; der Wissenschaft wird nicht mehr die Umkehr zugemuthet; und so ist auch das Geschrei gegen den Pantheismus ziemlich verschollen, den man überdies mittlerweile, dem immer mehr um sich greifenden Materialismus und Atheismus gegenüber, als das mindere Uebel erkennen gelernt hat. Gegen diesen, den Atheismus, zu kämpfen und gekämpft zu haben, steht einem Theologen des gemäßigten Fortschrittes auch heute noch nicht übel an; folglich will Herr Schenkel jetzt auch in Kuno Fischer nur den Atheismus bekämpft haben: da es doch, wie alle Blätter seiner damaligen Streitschriften zeigen, vielmehr nur der Pantheismus gewesen ist, den er in demselben bekämpfte und bekämpfen konnte.

Gegen den Atheismus gestritten zu haben, glaubt Herr Schenkel sich um so weniger schämen zu dürfen, als er darin einen Mann wie Gervinus sich zur Seite weiß. Auch Gervinus spreche ja in seiner Schrift über die Mission der Deutschkatholiken von dem Atheismus als einem Wurmfraß, der widerlich um sich greife, von einer herzlosen Spekulation, die alles Religionsgefühl verflüchtige und negire [1]). Gewiß; nur daß der Geschichtschreiber

1) Schenkel in der Allg. kirchl. Zeitschrift, a. a. O. S. 230. Gervinus, die Mission der Deutschkatholiken, 3. Aufl., S. 47.

der deutschen Nationalliteratur sicher nicht mit Heine und Schenkel den Pantheismus für Atheismus genommen, nicht für die Herzlosigkeit, die er in einer Philosophie zu finden meinte, ihre pantheistische Richtung verantwortlich gemacht hat. Gervinus hatte jenen Atheismus im Auge, von dem damals (im Jahre 1846) ein Apostel desselben versicherte, daß er am besten unter den Tischlern und Schlossern gedeihe [1]); die Jahre, als in der Schweiz ein Marr und andere seinesgleichen Ludwig Feuerbach's Wesen des Christenthums studirten, und den Arbeitern Friedrich Feuerbach's Religion der Zukunft vorlasen. Was aber den Pantheismus betrifft, so darf man sich nur erinnern, wie Gervinus über Goethe's pantheistische Weltanschauung spricht, um sich zu versichern, daß er der Letzte ist, der auf den Pantheismus einen Stein werfen möchte. Seinen persönlichen Bekannten ist seine Verehrung für Theodor Parker wohl bekannt. Und diese hat, wie ich aus seinem eigenen Munde weiß, nicht am wenigsten darin ihren Grund, daß der amerikanische Theologe aus seinem Pantheismus, den bei uns ein Schleiermacher sogar in Privatbriefen verbergen zu müssen glaubte, selbst auf der Kanzel kein Hehl zu machen pflegte.

Doch nicht nur, daß er in Kuno Fischer den Pantheismus bekämpft hat, will Herr Schenkel jetzt nicht mehr Wort haben, sondern auch das sucht er zu verstecken, daß er denselben vornehmlich wegen seines unchristlichen Charakters beanstandet hat. In seinen Streitschriften gegen Fischer war er noch selbst geständig, dem befreundeten Mitgliede des Oberkirchenrathes gegenüber sich lebhaft dafür ausgesprochen zu haben, „daß durch die Anstellung eines entschieden gläubigen, entschieden *christlich gesinnten* Philosophen dem Umsichgreifen des Fischer'schen Pantheismus unter den Studirenden zu Heidelberg gesteuert werden sollte [2])." Jetzt will er nur den Wunsch geäußert haben, „es möchte als Gegengewicht gegen Fischer's hervorragenden Einfluß ein *gefeierter* Lehrer der Philosophie an die Universität berufen werden [3])." Jetzt heißt also der Einfluß Fischer's nicht mehr ein

1) W. Marr, das junge Deutschland in der Schweiz, 1846. S. 125.
2) Darmst. Kirchenztg., bei Kuno Fischer, S. 68. Abfertigung, S. 6.
3) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 229.

unchristlich verderblicher, sondern nur ein einseitig hervorragender, dem gegenüber es um die Berufung nicht eines entschieden christlichen, sondern überhaupt nur eines gefeierten Lehrers der Philosophie zu thun gewesen sein soll. Begreiflich; denn mit der heutigen Strömung der Dinge, wie mit der heutigen Stellung Herrn Schenkel's, vertrug es sich gar zu schlecht, die Theologie aufs Neue der Philosophie zur Vormünderin setzen zu wollen, von einem Philosophen entschieden christliche Gesinnung zu verlangen. „Die Philosophie sei frei und bewege sich in ihren Kreisen ohne alle von außen kommende Hemmung und Beschränkung! nur maße sie sich auch nicht an, die Theologie niederzuhalten; es soll Freiheit sein unbedingt und für beide Theile!" Wer, meint man, daß der Mann gewesen sei, der so im Ton eines T. Quinctius Flamininus die Freiheit der Philosophie proklamirte? Kein anderer als Herr Schenkel selbst [1]; aber noch nicht als badischer Professor und Seminardirektor, sondern als schweizerischer Geistlicher, und im hoffnungs- und strebungsvollen Jahr 1846, nicht in der Reaktionszeit der ersten fünfziger Jahre. Also damals wollte er für die Philosophie von keiner theologischen Beschränkung hören; später wollte er gegen einen Philosophen, weil seine Philosophie ihm theologischen Anstoß gab, einen christlichen Gegenphilosophen berufen wissen; und jetzt will er statt dessen nur gegen den überwiegenden Einfluß des einen einen andern gefeierten Philosophen gefordert haben!

Ist es nach allem diesem mit nichten eine grobe Unwahrheit, sondern eine vielleicht grobe, d. h. unangenehme, aber volle Wahrheit, daß Herr Schenkel, wie ich gesagt, einen Docenten der Philosophie 1) der Oberkirchenbehörde als verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet, und 2) ihn so bezeichnet hat wegen seiner mit dem Christenthum unverträglichen Lehrart, so soll doch 3) das nicht wahr sein, daß er dadurch „dessen Entfernung vom Katheder veranlaßt habe." „Denn", versichert er, „daß die Oberkirchenbehörde die Entfernung des Docenten vom Katheder beantragte, das geschah nicht nur gänzlich ohne mein Zuthun, sondern unter meiner ausdrücklichen Mißbilligung und zu meinem tiefen Bedauren [2])." Das gehe aus seinem Votum im engeren

1) Die protestantische Geistlichkeit und die Deutschkatholiken, S. 27.
2) Allg. kirchl. Zeitschrift, a. a. O. S. 230.

akademischen Senat urkundlich hervor, das ich mir hätte verschaffen müssen, wenn es mir darum zu thun gewesen wäre, sein wirkliches Verhalten in jener Angelegenheit kennen zu lernen. Also seine Absicht, behauptet Herr Schenkel, sei nicht gewesen, den ihm anstößigen Docenten vom Katheder zu entfernen: allein, habe ich denn über seine „Absicht“ etwas ausgesagt? Ich habe nur gesagt, daß er durch sein Vorgehen die Entfernung jenes Docenten „veranlaßt“ habe. Und das liegt als Thatsache vor aller Augen, mag auch in jenem Aktenstück von Schenkel's Absicht stehen, was da will. „Der evangelische Oberkirchenrath in Karlsruhe“, dies sind seine eigenen Worte, „hat bei dem großherzoglichen Ministerium des Innern auf Fischer's Entfernung angetragen, und dieselbe ist auch höheren Orts verfügt worden [1].“ Wenn er aber weiterhin selbst nicht in Abrede zieht, daß zu jenem Antrage des Oberkirchenraths das vorangegangene Gespräch zwischen ihm und einem Mitgliede desselben „mit eine Veranlassung geworden sein“ könnte [2]): so ist von einer anderen Veranlassung niemals etwas bekannt geworden, und es bleibt mithin sein Gespräch vielmehr als die einzige Veranlassung jenes Erfolges übrig. Doch der Antrag der Oberkirchenbehörde gegen Kuno Fischer soll ergangen sein „in Folge ganz selbstständiger Prüfung seiner gedruckten Vorträge“. Mag sein; aber diese Prüfung erfolgte doch erst, nachdem Herr Schenkel auf das Buch und den Mann im üblen Sinne aufmerksam gemacht, nachdem er auch die Punkte bezeichnet hatte, auf welche bei der Prüfung besonders zu sehen sei. Genug, zu der Lawine, die einen tüchtigen Mann verschütten sollte, hat Herr Schenkel den ersten Ball in Bewegung gesetzt, und dies nicht etwa arg- und absichtslos, sondern mit dem Bewußtsein und der Absicht, eine Lawine in Bewegung zu setzen.

Aber, daß sie den anstößigen Docenten der Philosophie vom Katheder werfen sollte, das, versichert er, habe er nicht gewollt, vielmehr, daß sie noch einen anderen, einen christlichen Docenten, neben ihn auf das Katheder setzen sollte. Allein, sind denn Lawinen so zahm, daß sie nach unseren Wünschen laufen? und war Herrn Schenkel die Denkart der damaligen Oberkirchen-

---

1) Darmst. Kirchenztg., bei Fischer, S. 66 f.
2) Abfertigung, S. 6.

behörde, und insbesondere seines Vertrauensmannes, von einer Seite bekannt, daß er hoffen konnte, sie werde sich an seinen milderen Antrag, oder, wie ein einsichtsvoller Berichterstatter jener Tage sich ausdrückte, an seine „lahme Clausel“ [1]) binden? War der Oberkirchenrath einerseits von der Schädlichkeit des in Rede stehenden Docenten, und andererseits von seinem Rechte überzeugt, in Sachen des Vortrags der Philosophie an der Landesuniversität ein Wort mitzusprechen, so dachte er ganz folgerichtig: es ist weit kürzer und sicherer, den Schädlichen abzusetzen, als den Unschädlichen, aber vielleicht auch nicht Nützlichen, berufen. Doch Herr Schenkel will einmal nur das Letztere, die Berufung eines Gegenphilosophen, gewünscht, will von Anfang an nur diese beantragt haben. Wir setzen keinen Zweifel in seine Versicherung, wenn wir auch darauf aufmerksam machen müssen, daß sie nur für die spätere Zeit bewiesen ist. In seinen gedruckten Streitschriften vom Jahr 1854 spricht er sich allerdings in diesem Sinne aus; eben dahin soll sein im Senat abgegebenes Votum gelautet haben. Aber jene Schriften schrieb er erst, nachdem die strengere Maßregel gegen Fischer vollzogen, und auch die Senatsverhandlung erfolgte erst, nachdem jene Maßregel vom Oberkirchenrath in Anregung gebracht war. Ob nun der allgemeine Unwille, der im Publikum, besonders der Universitätsstadt, bald über den Anstifter solcher Unbill laut wurde, nicht eine Veranlassung für Herrn Schenkel gewesen ist, einzulenken, bestimmter als Anfangs auf die mildere Maßregel zu dringen, dies ist eine Frage, die nur aus dem Briefwechsel, der zwischen ihm und seinem kirchenräthlichen Freunde über die Sache geführt sein soll, entschieden werden könnte, die aber aufzuwerfen um so näher liegt, wenn man bedenkt, was weiter geschah.

„Als das Dekret zur Entfernung Fischer's von der Universität eintraf“, erzählt Herr Schenkel, „seien auch Freunde von ihm der Meinung gewesen, daß der engere Senat noch Schritte zu Fischer's Gunsten bei der Regierung thun sollte“. Er aber sei überzeugt gewesen, „daß diese Schritte erfolglos bleiben müßten; und zum Werkzeuge einer zu Nichts führenden, höchstens bittere Stimmungen hervorrufenden Demonstration habe er sich nicht hergeben wollen: dergleichen gehe überhaupt gegen seine

1) Protest. Kirchenzeitung 1854, Nr. 14, S. 310.

Natur und sein Gewissen“ [1]). In der That, ein seltsames Ding, das Gewissen des Herrn Schenkel. Er hatte den A als schädlich bezeichnet, und gleichwohl schonend nur auf Berufung eines B mit Belassung des A angetragen; die Regierung hatte umgekehrt den A entfernt, ohne einen B zu berufen; seine Collegen, bisher an der Sache unbetheiligt, wollen sich im Sinne von Herrn Schenkel's ursprünglicher Absicht fürsprechend an die Regierung wenden: und siehe da, ihm verbietet, für seine eigene Absicht noch einmal einzutreten, seine Natur und sein Gewissen! Daß seine Natur dabei im Spiele gewesen, glauben wir gerne; aber wann hätte je das Gewissen einem Ehrenmanne verboten, ein dixi et salvavi animam zu sprechen, auch wenn er sicher wußte, daß es „zu Nichts führen“, und auf die Gefahr hin, die aber hier nicht einmal vorhanden war, daß es „bittere Stimmungen“ hervorrufen würde?

Und ein böses Knötchen ist doch auch in der milderen Geißel, die Herr Schenkel in seinem Senatsvotum für den angeklagten Docenten geflochten haben will. Er hat nämlich zwar gegen die Entfernung, aber „für eine ernste Verwarnung“ desselben gestimmt. „Ich hielt“, berichtet er uns, „den Dr. Fischer damals für einen irre geleiteten jungen Mann, der den rechten Weg vielleicht noch finden könne, wenn eine ernste Gewissenserschütterung über ihn käme“ [2]). Da hören wir die ächte Pfaffensprache, welche den, der sie einmal geführt hat, für alle Zeiten zum Pfaffen stempelt, selbst wenn er später für gut finden sollte, seinen Kirchenrock roth färben zu lassen. Ein zwar noch junger, aber durch die vollgültigsten Proben als geistesreif und geistesstark erwiesener Universitätslehrer soll wie ein Schulknabe vorgenommen, und ihm, wohlgemerkt, seiner Lehre, nicht irgend welcher Handlungen wegen, in's Gewissen geredet werden, weil er nach Herrn Schenkel's Ueberzeugung auf einem Irrwege begriffen ist. Die Folge würde gewesen sein, daß entweder der verwarnte Docent moralisch todt gemacht, oder die Behörde mit Allen, die für die Maßregel gestimmt hatten, der Verachtung der Studirenden preisgegeben worden wäre: im Angesicht der ersteren Möglichkeit war es sogar noch humaner,

1) Abfertigung S. 9 f.
2) Abfertigung a. a. O.

im Angesicht der anderen wenigstens klüger, ihn geradezu abzusetzen.

Dazu nehme man nun noch, was oben schon berührt worden ist. Herr Schenkel gibt zu verstehen, daß er sich in Betreff des Buches von Fischer, das damals den Gegenstand seiner Anklage bildete, geirrt haben dürfte. Er gibt es zwar in höchst eigenthümlicher, nichts weniger als unumwundener Art zu verstehen. „Ohne Zweifel", sagt er, „würde jetzt, nach zwölfjährigen Erfahrungen, mein Urtheil über das damals angefochtene Buch, das mir wegen seines, wie ich annehmen zu müssen glaubte, atheistischen Inhalts schädlich und verderblich schien, ein anderes sein"[1]. Nach zwölfjährigen Erfahrungen? Was kann ihn über den wahren Sinn eines philosophischen Buches die Erfahrung, und wäre es eine zwölfjährige, gelehrt haben? Darüber konnte ihn nur gründlicheres Studium des Buchs selbst und etwa ähnlicher Bücher belehren; daß er diese Studien seither nicht gemacht hat, glauben wir gern, und loben es, daß er das auch nicht behauptet hat. Aber die Erfahrung? Nun, die konnte ihn allenfalls lehren, daß eine so hitzige Verfolgung des Pantheismus einem Theologen, der mittlerweile die Führerschaft der kirchlichen Fortschrittspartei in seinem Lande übernommen hatte, nicht wohl anstehe. Also versichert er, er habe Fischer's Buch und Lehre damals für atheistisch gehalten. Allein damals erschienen sie ihm ja, wie wir gesehen haben, vielmehr pantheistisch; daß sie ihm atheistisch erschienen seien, ist die neue Wendung, mit der er uns jetzt überrascht. Das also hat ihn die zwölfjährige Erfahrung gelehrt, daß er der Sache die Wendung geben müsse, als hätte er damals Fischer für einen Atheisten gehalten, und wäre demnach sein Auftreten gegen ihn ein solches gewesen, das auch freisinnige Kirchenmänner vollkommen berechtigt finden müßten: jetzt — doch wofür er seinen damaligen Gegner jetzt hält, sagt er nicht; es möchte einem Widerruf, einer Ehrenerklärung für den einst Verfolgten ähnlich sehen, wozu sich der Herr Kirchenrath, der empfindlichen Verletzungen eingedenk, die ihm jener in der Gegenwehr beigebracht, durchaus nicht aufgelegt findet. Immerhin jedoch gibt er zu verstehen, daß er sein damaliges Urtheil über Fischer's philosophischen

1) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 230.

Standpunkt nicht mehr für richtig halte. Aus seinem damaligen Urtheil aber war sein Auftreten gegen Fischer hervorgegangen, und dieses Auftreten hatte dessen Entfernung vom akademischen Lehramt zur Folge gehabt. Diese mit Allem, was sich sowohl für den Entfernten, als für die Hochschule, von der er entfernt wurde, daran knüpfte (für letztere bekanntlich langjährige Verödung des philosophischen Studiums), alle diese Folgen hängen an dem damaligen Irrthum des Herrn Schenkel. Er wird sich in den Mantel seiner Ueberzeugung, seines guten Glaubens hüllen: in unsern Augen hätte ein offenes Wort des Bedauerns über einen so verhängnißvoll gewordenen Irrthum den Kirchenrath lange nicht um so viel heruntergesetzt, als es den Menschen gehoben hätte.

Statt dessen thut sich Herr Schenkel durch die Versicherung gütlich, daß er doch „das Recht der Lehrfreiheit in seinem amtlichen Votum unumwunden anerkannt und vertheidigt habe"[1]. Wir kennen dieses amtliche Votum nicht, fürchten aber seinem Urheber kein Unrecht zu thun, wenn wir uns an dasjenige halten, was er selbst daraus mittheilt. Von Vertheidigung der Lehrfreiheit nun ist in dem ausführlichsten Bericht, den er darüber gibt[2], nichs zu finden. Gleichviel; im Votum könnte es dennoch enthalten gewesen sein. Dagegen lesen wir sein Bekenntniß: „Ich habe (in jenem Votum) das Recht des evangelischen Oberkirchenraths, in Fällen, wo das Christenthum durch öffentliche Vorlesungen in seinen Grundlagen angegriffen wird, ein Einschreiten der Staatsbehörde zu veranlassen, befürwortet". Eine schöne Lehrfreiheit, das! Also dem evangelischen Oberkirchenrathe steht über die Vorlesungen nicht allein der theologischen, sondern auch der philosophischen, überhaupt sämmtlicher Fakultäten an der Landeshochschule ein Aufsichtsrecht zu; er hat zu wachen, ob in denselben nichts vorkommt, was das Christenthum in seinen Grundlagen angreift; worin diese Grundlagen bestehen, und was als Angriff auf dieselben zu betrachten sei, entscheidet selbstverständlich derselbe Oberkirchenrath; sein Wächteramt hätte er, sofern er seinen Sitz nicht in der Universitätsstadt selber hat, durch die theologi-

1) Allg. Zeitschrift a. a. O. S. 230.
2) Abfertigung S. 8 f.

schen Professoren an derselben auszuüben, die somit seine natürlichen Spione und Angeber wären; fände er nach deren Bericht oder eigener Wahrnehmung einen Universitätslehrer eines Angriffs auf die Grundlagen des Christenthums schuldig, so hätte er das Recht, die Staatsbehörde zum Einschreiten aufzufordern; diese aber, sofern nicht besondere Gründe vorlägen, das Gutachten der Sachverständigen zu beanstanden, hätte die Pflicht, gegen den Angeschuldigten und seine Vorlesungen einzuschreiten. Nun erwäge man, daß in einem paritätischen Staate ein solches Oberaufsichtsrecht über die Vorlesungen an der Universität unmöglich blos dem evangelischen Kirchenrath eingeräumt werden könnte, sondern ebenso auch dem katholischen Ordinariat zugestanden werden müßte: um sich von der Lehrfreiheit eine Vorstellung zu machen, wie sie nach damaligen Schenkel'schen Grundsätzen (wenn der Ausdruck hier erlaubt ist), von der Stellung der akademischen Lehrer, wie sie unter diesem doppelten Damoklesschwerte sich gestaltet haben würde!

Das also ist der „alte mythische Klatsch" [1]), den ich nicht hätte „aufwärmen", das der unangenehme Handel, den ich, nachdem längst Gras darüber gewachsen war, nicht hätte ausgraben sollen. Wenn ich nun noch von der sittlichen Entrüstung, von der tiefen Verachtung ein Bild gegeben hätte, die sich in jenen Jahren in allen Kreisen, die davon berührt waren, über das Verfahren Schenkel's aussprach? Wenn ich das köstliche Billet des biederen Schlosser [2]) mitgetheilt, wenn ich aus der Darstellung,

---

1) Was ist Klatsch? Herr Schenkel sagt S. 228 a. a. O. seiner allg. kirchlichen Zeitschrift, ich habe meinen Angriff auf ihn wieder abdrucken lassen, „obwohl von wohlmeinender Freundesseite gewarnt". Gewarnt, das heißt ja doch: darauf aufmerksam gemacht, wie übel mir der Angriff auf einen so überlegenen Gegner und seine von der Lehr- und Glaubensfreiheit unzertrennliche Sache bekommen könnte. Das hat ihm der Freund, der mich so gewarnt haben soll, gewiß nicht selbst gesagt, denn so hat mich keiner gewarnt, und gewarnt hat mich keiner, weil keiner so denkt. Daß dem oder jenem meiner Bekannten aus Gründen, die in äußeren Verhältnissen liegen, mein Streit mit Herrn Schenkel unbequem sein mochte, ist etwas ganz Anderes.

2) „Heidelberg, den 20. März 1854.
An den Herrn Buchhändler Mohr dahier.
Schicken Sie mir doch gefälligst den Wisch, den Schenkel unter

die ein noch lebender berühmter Historiker derselben Universität in einem öffentlichen Blatte gab [1]), die schlagendsten Stellen hervorgehoben hätte? Ich hole es jetzt nach, da der Getroffene zur Mythe verflüchtigen möchte, was doch von allen Seiten, aus den Aufzeichnungen urtheilsfähiger Zeitgenossen wie aus seinen eigenen Schriften, sich Zug für Zug als unumstößliche Thatsache bewähren läßt.

Er selbst hat uns durch ein Citat auf einen früheren Streit aufmerksam gemacht, in den er, vor dem mit Kuno Fischer, noch von Schaffhausen aus, mit Gervinus wegen der Deutschkatholiken verwickelt war [2]), und in welchem er, das Anbringen bei der Behörde abgerechnet, schon ganz als derselbe wie acht Jahre später erscheint. Damals hatte er es der Natur der Sache nach weniger mit der Philosophie, als mit der populären Literatur in Deutschland zu thun. Da hießen ihm die großen deutschen Dichter des

---

dem Titel: „Abfertigung für Herrn Kuno Fischer" geschrieben und zu seiner eigenen Schande hat drucken lassen.

Schlosser,
Geh. Rath."

1) Es ist der schon öfter angeführte Artikel der Protestantischen Kirchenzeitung, 1854, Nr. 14, S. 307—312: „Kuno Fischer und die akademische Lehrfreiheit in Baden." Der Schluß lautet: „Es ist gut, zu wissen, welches die ultima ratio dieser Art von Orthodoxie ist; ihre Vertreter nuanciren sich, wie es scheint, nur darnach, ob sie dem mißliebigen Metaphysiker ein Interdikt oder vorerst nur eine ernste Vermahnung zu Theil werden lassen wollen. Das nennt sich dann wissenschaftliche oder gar spekulative Theologie. Selbst der Ruf einigen Freisinns wird nicht ganz verschmäht; denn es gibt ja noch arglose Gemüther genug, die, gegen die Jesuiten schreiben, für ein ausreichendes Dokument protestantischer Freisinnigkeit halten. Unseres Bedünkens müßte man diesen Irrthum, wo er noch umgeht, auszurotten suchen: Pater Roh und Antiroh sind oft verwandter, als es auf den ersten Blick scheint."

2) Die protestantische Geistlichkeit und die Deutschkatholiken. Eine Erwiderung auf die neueste Schrift von G. G. Gervinus, von Dr. Daniel Schenkel. 1846. Der Standpunkt des positiven Christenthums und sein Gegensatz. Replik auf die Entgegnung von G. G. Gervinus, von Dr. D. Schenkel. 1846. — Dagegen Gervinus: Die protestantische Geistlichkeit und die Deutschkatholiken. (Als Anhang zu den späteren Ausgaben seiner Mission der Deutschkatholiken.) Mit Bezug auf zwei Streitschriften Dr. Schenkel's. (Nämlich der Text des Anhangs bezieht sich auf die erste, das Vorwort dazu auf die zweite Schenkel'sche Schrift.)

vorigen Jahrhunderts „hervorragende Literaten", deren „Bestreben, an die Stelle der religiösen Mächte die literarischen und humanistischen zu setzen, eine unser Volksleben in seinen Grundfesten erschütternde Revolution eingeleitet habe, ohne daß sie Kraft und Tiefe genug gehabt hätten, diese in den Strom der Ordnung und Mäßigung zurückzuleiten". Jenes Zeitalter habe uns „wohl literarisch gehoben, aber religiös unbefriedigt gelassen; wohl unsern Geschmack gebessert, aber die Harmonie des Denkens und Gemüths nicht zu Stande gebracht" [1]. Daß Gervinus die Führerrolle in dem Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts ebenso der politischen Idee zuerkannte, wie im achtzehnten die wissenschaftlich-literarische, im sechszehnten die religiöse die treibende Macht gewesen, ist dem Theologen nicht nach dem Sinne, der sich und sein Fach nicht in die hinteren Reihen der Zeitbewegung zurückgeschoben wissen will. Toleranz, die sein Gegner verlangt, ist ihm eine Sache, auf die er nicht viel hält, an die er nicht glaubt, die er nicht einmal wünscht, da er nur einen „faulen Frieden", nur Lauheit und Gleichgültigkeit des Einen gegen den Glauben des Andern, was „ein Zeichen des schrecklichsten religiösen Verfalles wäre", in ihr sieht [2]. Redet Gervinus von dem „Widerspruch zwischen Gottes Wort und Gottes Weltordnung, zwischen Offenbarung und Naturgesetz", der im achtzehnten Jahrhundert zum allgemeinen Bewußtsein gekommen, so meint Schenkel ihn widerlegt zu haben, wenn er auf vereinzelte Fälle und Erscheinungen hinweist, wo ein „Conflict der Naturvergötterung mit der Offenbarung des göttlichen Wortes" auch schon früher vorgekommen sei, und knüpft nun hieran den unerwarteten Ausfall: „Gewiß, es wäre ein herrlicher Fortschritt, ein wunderbarer Aufschwung der abendländischen Völkerschaften zu gewärtigen, wenn sie das Joch des Schriftwortes und den Krummstab der Kirche zu gleicher Zeit abwürfen, und zu den Mysterien der Natur zurückkehrten, in deren Lusthainen das junge Deutschland vor mehr als einem Jahrzehnt schon vorgenießend geschwelgt hat" [3]. Man begreift, daß Gervinus keine

1) Die protest. Geistlichkeit u. s. f. S. 23 f. Der Standpunkt des positiven Christenthums, S. 26.

2) Die protest. Geistlichkeit ꝛc., S. 56.

3) Der Standpunkt des positiven Christenthums, S. 7.

Lust haben konnte, mit einem Schriftsteller dieser Art die Verhandlung weiter fortzusetzen. Nach seiner ersten Schrift hatte er ihn noch für einen „achtungswerthen Gegner“ gehalten, „dem Antwort zu stehen auf alle Fälle Gewinn und Nutzen sei“. Ohne Zweifel hatte er sonst noch nichts von Schenkel gelesen, und nahm daher Manches in seiner ersten Streitschrift argloser, als es eigentlich zu nehmen war. Die zweite dagegen zeigte ihm in ihrem Verfasser so „gar kein Organ für geschichtliches Verständniß“, einen solchen „Mangel an Unbefangenheit und Wahrheitssinn“, so „viel theologischen Eifer bei so wenig religiöser Gesinnung“, daß er „diesem Manne weiter Rede zu stehen, unter seiner Würde achten“ mußte [1]).

In der That, den beiden Gegnern gegenüber, wenn man die zwischen ihm und ihnen gewechselten Streitschriften liest, spielt Herr Schenkel dieselbe und eine gleich klägliche Rolle. Erscheint er dem scharfen logischen Denken und dem knappen treffenden Ausdruck Kuno Fischer's gegenüber wie ein Schuljunge, so nimmt er sich dem sittlichen Ernst und der ruhigen Würde von Gervinus gegenüber wie ein Straßenjunge aus. Der blanken Klinge und deren kunstgerechter Führung bei dem Ersteren tritt er mit tumultuarisch geschwungenen Knütteln und Stuhlbeinen entgegen. Im Streite mit dem Zweiten macht er den Eindruck des Spitzes, der eine edle Dogge von allen Seiten kläffend umkreist, ohne sie aus ihrer Gelassenheit zu bringen, bis sie ihn endlich doch, des Unfugs satt, mit einem kräftigen Griff aus ihrem Wege schleudert. Dabei ist das Selbstvertrauen zu bewundern, womit der Mann den Philosophen über Logik und Dialektik, den Historiker über Gang und Geist der Geschichte belehrt, jenem Rhetor zu Ephesus nicht unähnlich, der keinen Anstand nahm, dem Hannibal eine Vorlesung über Kriegskunst zu halten.

Doch was mache ich, daß ich der Schenkel'schen Anhängerschaft gegenüber, die schon mein Zurückgehen auf seinen Streit mit Kuno Fischer ungeeignet fand, gar zu einem noch früheren Handel mich versteige? Das seien ein für allemal abgethane Sachen, abgelegte Schlangenhäute, das sei der alte Schenkel ge-

---

1) Die Mission der Deutschkatholiken, dritte Auflage. S. 101—108.

wesen, jetzt habe man es mit einem anderen, einem neuen zu thun. Nun das eben ist es, was ich leugne. Und wer es mit mir leugnet, ist Herr Schenkel selbst. Er will von keiner Umkehr, keinem Uebertritt wissen. Er ist „niemals ein Unfreier gewesen". Aber er hat immerzu „gelernt", ist „mit der fortschreitenden Zeit weiter geschritten" [1]). Er hat vollkommen Recht; auch darin, wenn er den Vorwurf der Ueberläuferei (in ein besseres Lager, wozu ich den Hengstenbergischen der Apostasie hatte mildern wollen) von sich weist. Er meint dies zwar so, er sei auch früher schon kein Anderer gewesen als jetzt; wahr ist es aber in dem Sinne, daß er auch heute noch kein Anderer ist als vor zwölf Jahren, da er gegen Kuno Fischer und den Pantheismus, vor nächstens zwanzig, da er gegen Gervinus und den Deutschkatholicismus zu Felde zog. Es ist nicht wahr, daß der Mensch sofort ein anderer wird, wenn er aus dem Dienste des einen Princips in den eines anderen tritt; am wenigsten, wenn es gar nicht um zwei verschiedene Principien, sondern nur um zwei Schattirungen innerhalb desselben Princips sich handelt. Wenn ein Theologe, bei Einhaltung derselben vermittelnden Stellung, seinen Mantel jetzt etwas mehr nach der linken Seite dreht, da er ihn vorher mehr rechts getragen hatte, so ist das noch lange keine Veränderung, die eine Umkehr des ganzen Menschen voraussetzt oder mit sich bringt. Aus der Einsicht, der er sich nicht verschloß, daß für seine mehr geistlich-demagogischen als eigentlich hierarchischen Gaben und Neigungen ein lockerer geknüpftes Kirchenwesen mit einem leichter geschürzten Credo einen günstigern Spielraum gewähren müsse, erklärt sich der ganze Umschwung, der im Laufe der letzten zehn Jahre mit Herrn Schenkel vorgegangen ist.

Und wahrhaftig, wenn der Styl der Mensch ist, so ist Herr Schenkel stets derselbe geblieben; denn sein Styl, seine Darstellungs- und Ausdrucksweise trägt noch heute dasselbe Gepräge, wie vor zwanzig Jahren. Jetzt wie damals fehlt demselben Haltung und Würde, wie ihm Schärfe und Feinheit fehlen; er ist platt wo er klar, buntscheckig, wo er lebendig sein will; die Ironie wird ihm zum groben Spaß; seine Bilder sind wie auf

1) Allg. kirchliche Zeitschrift a. a. O., S. 231 f.

dem Trödelmarkte zusammengekauft; auf tiefes Ausholen, wie von seltener Weisheit, folgt seichtes Radotiren; aus erbaulichem Phrasenschwall fällt er in niedrige, grimassirende Höhnerei herab. Und leider ist die Mehrzahl seiner jüngeren Freunde auch in diesen Stücken bei dem Führer in die Schule gegangen; obwohl ich insbesondere in Herrn Holtzmann's Auslassungen das Naturwüchsige der Ungeschliffenheit nicht verkenne.

Aber, sagen die Männer der Partei, wir haben es ja nicht mit dem Stylisten, nicht einmal mit dem wissenschaftlichen Theologen Schenkel zu thun; was wir an dem Manne schätzen, das sind seine Verdienste um Abwerfung des Concordats, um Entwerfung unserer freisinnigen Kirchenverfassung; diese Dienste zurückzuweisen, weil er früher auf Seiten der kirchlich positiven Richtung gestanden, wäre der größte Widersinn gewesen, wie, es uns zuzumuthen, eine Lächerlichkeit ohne Gleichen ist. Und was uns jetzt um ihn schaart, ist wieder nicht sein angefochtenes Buch und ein Urtheil über dessen wissenschaftlichen Werth; sondern das Princip der protestantischen Lehr- und Glaubensfreiheit, das in Baden in diesem Augenblicke mit der Frage, ob Schenkel in seinem theologischen Lehramt bleiben soll, stehen und fallen muß. — In dem letzteren Punkte nun ist zwischen mir und den Männern der Durlacher Conferenz kein Streit. Ich habe gleich Anfangs den dermaligen Oberkirchenrath um seiner Entscheidung in der Sache willen gelobt, wie ich es jetzt als einen verhängnißvollen Fehler beklagen würde, wenn er oder die Regierung, dem Andrange der Gegner nachgebend, Herrn Schenkel fallen lassen wollte. Darum bleibt es aber doch ein Uebelstand, daß jene Principienfrage gerade mit der Person und Sache dieses Mannes zusammenfällt. Ich bin nicht gemeint, die Dienste zu leugnen, die derselbe im Laufe der letzten Jahre der Kirchenfreiheit in Baden geleistet hat, oder den freisinnigen Männern dieses Landes zuzumuthen, sie hätten so tüchtige Lungen, so rührige Arme, einen so anschlägigen Kopf und eine so geschwinde Feder, die sich ihnen darboten, zurückweisen sollen. Darum bleibt es aber doch ein Unglück, daß kein anderer Mann auf dem Platze war, der die erste Stelle in dem Kampfe würdig hätte ausfüllen können; daß man diese erste Stelle einem Manne überlassen mußte, der für dieselbe wohl etwa das praktische Geschick, aber weder den geisti-

gen noch den sittlichen Gehalt besaß. Frage man herum bei den Vertheidigern dieses Mannes, wenn sie unter sich sind und reden wie es ihnen um's Herz ist, ob nicht Alle wie Einer im Stillen wünschen, es möchte ein Anderer an seinem Platze stehen und von jeher gestanden haben? ob der Mann, den sie aufrecht zu erhalten aus allen Kräften streben, nicht doch zugleich für Alle eine Verlegenheit ist? In politischen Dingen mag es leider an dem sein, daß man nicht weit kommen würde, wenn man es in der Sichtung der Mitwirkenden allzu genau nehmen wollte; obwohl auch da der Unsegen nicht ausbleibt, wenn nicht mindestens die Hauptpersonen tadelfreie Männer sind. Noch weit unerläßlicher ist dies in religiösen Dingen, in dem Kampfe, der die Geister, indem er sie aus den Ketten des Wahnes befreit, durch innere, dem erkannten Wesen des Menschen entnommene Gesetze zu binden sucht. An diesem heiligsten Menschheitswerke kann in hervorragender Stellung keiner gedeihlich mitarbeiten, der nicht reine oder gereinigte Hände, ein ganzes und ungetheiltes Herz und truglose Lippen dazu mitbringt.

2.

Ich habe gesagt: es ist eine göttliche Komödie, daß der jetzt Märtyrer werden soll, der noch vor wenigen Jahren Ketzermeister war. Herr Schenkel hat zu leugnen versucht, daß er das Letztere gewesen; ich glaube im Bisherigen bewiesen zu haben, daß er es in der That gewesen ist.

Nun habe ich aber weiter gesagt, auch das sei eine göttliche Komödie, daß die Fortschrittsmänner in Baden, um die Lehrfreiheit zu wahren, sich eines Buches von Schenkel annehmen müssen. Ein Buch, dessen Verfasser man mit gleich starkem Eifer von der einen Seite abzusetzen, von der andern zu halten sucht, pflegt doch sonst wenigstens ein Buch von Entschiedenheit und Charakter zu sein. Schenkel's Charakterbild Jesu aber ist ein verschwommenes, achselträgerisch vermittelndes, charakterloses Buch.

Dagegen sagt nun Herr Schenkel zunächst, „sein Buch möge ich so tief heruntersetzen, als es meiner gereizten Stimmung und üblen Laune nur immer gefällig sei“ [1]). Natürlich: das Buch an

1) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 228.

sich ist ja so vortrefflich, daß einer in sehr übler Stimmung sein muß, um nicht davon entzückt zu sein; die Speise, die es bietet, so köstlich, daß, wem sie nicht mundet, nothwendig eine belegte Zunge haben muß. So meinen auch seine Schildträger in den badischen Tagesblättern, da meine Angriffe auf ihn und sie in der Sache keinen Anhalt haben, so können sie nur in persönlicher Verstimmung wurzeln; wobei sie mich als einen Mann darstellen, der keinen Widerspruch, kein Zuglüftchen des Tadels ertragen könne. Wie es den Herren, die mich kaum vom Sehen kennen, belieben mag; ich meinerseits habe schon Stürmen blosgestanden, gegen welche ihre Quängeleien in der That wie Zuglüftchen erscheinen, und ich hoffe, mit ihnen noch oft in ebenso guter Laune zusammenzutreffen, wie sie mich heute darin finden, und auf dem Kampfplatz immer gefunden haben.

Doch wie? hält mir Herr Schenkel weiter entgegen, du willst mich der Halbheit und Zweideutigkeit zeihen, und hast doch selbst eine Zeit gehabt, wo du ganz ähnliche Reden führtest, wie die, welche du mir jetzt zum Vorwurfe machst. — Aehnliche, das wäre möglich, denn ähnlich sieht sich Manches, was darum noch lange nicht dasselbe ist; und zu anderer Zeit, darin läge für ihn noch lange kein Recht, jetzt noch so zu reden, wie ich es vor sechsundzwanzig Jahren nicht anders wußte. Denn in der That, eine Schrift von mir aus dem Jahre 1839 ist es, mit der er mich zu schlagen sucht. Vier Jahre vorher war mein Leben Jesu zum ersten Mal erschienen; der Kampf, der Sturm gegen dasselbe hatte so eben den höchsten Grad erreicht, und war durch meine Berufung nach Zürich und den Widerstand, der sich dawider im dortigen Volk erhob, an einem entscheidenden Wendepunkt angekommen. In dieser Situation erließ ich an die Männer, die sich für meine Berufung am meisten verwendet hatten, und sich jetzt um derselben willen besonders angefochten sahen, ein Sendschreiben, das die empörten Wogen zu beschwören suchte. Es hat sie nicht beschworen, und ich begreife jetzt vollkommen, warum es sie nicht beschworen hat.

Ich machte meine Sache so gut als ich auf meinem damaligen Standpunkte konnte. Dieser Standpunkt war der der Hegel'schen Philosophie. Aus ihr, wie die Schule sie auffaßte, war ich in meinem Leben Jesu mit einem Fuße herausgetreten,

aber mit dem anderen steckte ich noch darin. Aus dem Hegel'schen Satze, daß Religion und Philosophie den gleichen Inhalt, nur jene in der Form der Vorstellung, diese in der Form des Begriffes, haben, war meine ganze Kritik des Lebens Jesu hervorgewachsen. Die Schule Hegel's verstand den Satz des Meisters so: weil es wahre philosophische Ideen seien, die in den Erzählungen der Evangelien zur Vorstellung gebracht werden, so seien diese Erzählungen damit auch als historisch glaubwürdig erwiesen; aus der Wahrheit der Ideen folgerte man die Wirklichkeit der Geschichte. Gegen diese Position der Hegel'schen Schule war der ganze kritische Theil meines Leben Jesu geschrieben. Aus der Wahrheit der Ideen, sagte ich, folgt für die Glaubhaftigkeit der Geschichte nichts; diese ist vielmehr lediglich nach ihren eigenen Gesetzen, nach den Regeln des Geschehens und der Beschaffenheit der Berichte zu beurtheilen. Daß es aber dieselben Ideen seien, die einerseits in den, wenn auch unhistorischen, religiösen Erzählungen vorgestellt, und andererseits von der Philosophie begriffen werden, das bezweifelte ich damals noch nicht; die Dogmen von der übernatürlichen Geburt, von der Auferstehung, der Himmelfahrt Jesu u. s. f., d. h. den Begriffsgehalt derselben, erklärte ich durch meine Kritik für ungefährdet, und der Nachweisung, wie ich dies meine, war die Schlußabhandlung des Werks gewidmet.

Also ich machte meine Sache so gut als ich damals konnte. Ich sprach in dem Sendschreiben ganz aus der Stellung heraus, die ich mir in meinem Leben Jesu innerhalb der Hegel'schen Schule gegeben hatte. Ich suchte Jesu Gottessohnschaft und Erlösungstod, mit Abweisung der groben dogmatischen Auffassung, als auch für uns noch gültige Wahrheiten darzustellen. Ich suchte für das Aufgeben der biblischen Wunder durch Hinweisung auf die großen Naturwunder Ersatz zu bieten. Selbst für ein Leben über das sinnliche hinaus bestrebte ich mich eine Formel zu finden, in der Glauben und Wissen sich die Hände reichen könnten.

Indem nun Herr Schenkel mich hier auf denselben Pfaden, die er jetzt wandelt, zu betreten sucht, müßte freilich seine Hand etwas weniger täppisch sein, um mich zu fassen. Auch ich, meint er, habe eine Zeit gehabt, in welcher mein Gemüth dem vermittelnden Wunderbegriff nicht unerschlossen gewesen sei, den ich jetzt an ihm verspotte. Dabei führt er meine Worte aus dem ge-

dachten Sendschreiben an: „Wir, die man beschuldigt, nicht an die Wunder zu glauben, welche Gott im jüdischen Lande gethan, machen uns aus diesen nur deswegen nichts Besonderes, weil sie uns wie ein Tropfen im Meer verschwinden unter den zahllosen Wundern, welche Gott täglich und stündlich in allen Theilen der von ihm geschaffenen und erhaltenen Welt verrichtet. Kein Wunder vermöget ihr aufzubringen, das wir nicht auch, und das wir nicht größer und herrlicher hätten" [1]). Nun, dem Wunderbegriff in diesem Sinne, das kann ich Herrn Schenkel versichern, bin ich auch jetzt noch nicht verschlossen. Was ich da vor sechsundzwanzig Jahren geschrieben habe, könnte ich dem Sinne nach noch heute schreiben. Aber die Worte würde ich doch zum Theil anders wählen. Ich würde die doppelsinnige Anwendung des Ausdrucks: Wunder, vermeiden. Ich weiß sehr wohl, daß auch durchaus freidenkende Naturforscher kein Arges daran haben, von Wundern in der Natur zu sprechen, sofern der menschliche Geist wohl die Gesetze der Naturerscheinungen entdecken, die letzten Ursachen der Gesetze aber nicht ergründen kann, diese mithin immer ein Unbegriffenes bleiben. Dafür mag sich der Naturforscher ohne Anstand des Ausdrucks: Wunder bedienen, da es für ihn sich von selbst versteht, daß von Wundern im engen Sinne des Kirchenglaubens nicht mehr die Rede sein kann. Der Theolog hingegen, auf dessen Gebiete die letzteren herkömmlich eine so große Rolle spielen, thut wohl, nachdem er sich der Sache entledigt hat, ihr auch den Ausdruck: Wunder, über Bord nachzuwerfen, um jeden Mißverstand, jede Täuschung unmöglich zu machen. Das Wunder, als einzelner Eingriff des persönlichen Gottes oder eines von ihm bevollmächtigten Individuums in die Naturordnung, und das Wunder als die im gleichem Falle stets wiederkehrende Bethätigung eines in seinem Wirken bekannten, wenn auch in seinen letzten Gründen unbegriffenen Naturgesetzes — was haben diese beiden am Ende mehr mit einander gemein, als nach Spinoza's Ausdruck das Hundssternbild am Himmel mit der bellenden Bestie auf der Erde?

Für Beides den gleichen Ausdruck zu gebrauchen, müßte man schon deshalb vermeiden, um so hohle Deklamationen abzu-

1) Bei Schenkel, allg. k. Zeitschrift, a. a. O. S. 235.

schneiden, wie die folgende Schenkel'sche[1]): „Die Gottheit selbst ist mir das Wunder der Wunder, Gott ist mir der Geist der Geister, wunderbar ist mir das Leben des Geistes schon in dem ersten Stammeln des Kindes, wie vielmehr in den Heldengestalten geistiger Kraft und sittlichen Muthes, in den heiligen Vorkämpfern auf dem mit Schweiß- und Blute getränkten Wege der Erlösung der Menschheit von Sünde, Knechtschaft und Qual." Das alles will man hier gar nicht wissen, sondern um die biblischen Wunder handelt es sich, die von diesem Standpunkte aus, wenn er fest und ehrlich innegehalten wird, von der Undenkbarkeit noch abgesehen, als durchaus gleichgültige Kleinigkeiten erscheinen. In der That sagt hier auch Herr Schenkel, „jede einzelne Wundererzählung der evangelischen Geschichte verfalle dem unerbittlichen Gerichte der Kritik; in jedem einzelnen Falle habe nicht der Glaube, sondern der auf's strengste prüfende Verstand zu entscheiden"[2]). Das sagt er zwar, aber er hält nicht Wort. Oder ist es denn wirklich „der strengprüfende Verstand", der den Aussätzigen von Jesu zwar nicht geheilt werden, aber „eine den Fortschritt seiner Genesung ungemein fördernde Anregung seiner Lebensthätigkeit erfahren" läßt? der überhaupt von den evangelischen Wundergeschichten, damit sie doch ja nicht als rein erfunden erscheinen mögen, eine, wenn auch noch so kahle, geschichtliche Grundlage zu retten sucht? Geschieht dies auch weniger um die Wunder, als um den historischen Boden nicht zu verlieren, so ist doch, so lange man auf der einen Seite noch von den gesetzmäßigen Naturerscheinungen als von Wundern redet, auf der andern noch Wundergeschichten, wenn auch zum gewöhnlichsten Geschehen abgeblätterte, festhält, des täuschenden Versteckspielens kein Ende.

Mit ebenso ungeschickter Hand sucht mich Herr Schenkel bei einer früheren Aeußerung über den Versöhnungstod Jesu zu ergreifen. Er führt eine Stelle aus meinem Züricher Sendschreiben an, wornach ich die Vorstellung von einem über die Sünden der Menschheit ergrimmten, und erst durch das vergossene Blut Christi beschwichtigten Gott als eine unvernünftige und unwürdige be-

1) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 234 f.
2) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 234 f.

zeichne, darum aber doch den Tod Jesu als das Bild und die Bürgschaft unserer Begnadigung und Seligkeit darzustellen suche. „Also derselbe Herr Strauß", ruft er dann, „welcher jetzt behauptet, Erlöser in der ächten und ehrlichen Bedeutung des Worts sei nur der für die Sünden der Welt sich opfernde Gottmensch, hat früher diese Vorstellung als eine unvernünftige und unwürdige bezeichnet" [1]). Ja wohl, und er betrachtet sie noch so; nur daß er jetzt zugleich behauptet, weil der Ausdruck: Erlöser, eben von dieser unwürdigen Vorstellung aus gebildet sei, müsse er mit ihr aufgegeben werden. Zwar versichert Herr Schenkel, „die Behauptung, daß wir in Jesu nur dann unsern Erlöser verehren können, wenn er Gottmensch in der kirchlichen Bedeutung des Wortes, das mit seinem Blute den Zorn Gottes sühnende Opfer sei, diese Behauptung sei so willkürlich, so durch und durch bodenlos [2]), daß" — und was er noch weiter in diesem Style deklamirt. Auch ihm sei Jesus der Erlöser, auch seiner Ansicht bleibe das volle Recht, ihn so zu nennen. Denn Jesus habe „die Menschheit von den Irrthümern des Heidenthums und Judenthums" befreit: — wo hat man je einen Menschen, der Mit- und Nachwelt von Irrthümern befreite, Erlöser genannt? Er habe ferner die Menschheit „von der dumpfen Gewalt der Sünde, den verderblichen Mächten der Sinnlichkeit und Selbstsucht" losgemacht: — wir finden leider diese Mächte auch nach Christus noch in vollster Wirksamkeit. Er habe endlich der Menschheit „das ewige Wesen der Gottheit, die heilige Liebe, durch das höchste Opfer, welches die Geschichte aufweist, geoffenbart" [3]): — hier wäre vor Allem der Opferbegriff, der den Versuch einer Erschleichung enthält, auszuscheiden; was übrig bliebe, würde auf eine Vervollkommnung der Gottesidee, also wieder auf die Befreiung von Irrthümern hinauslaufen, die von sich aus nicht auf die Bezeichnung als Erlöser führt. Es bleibt dabei: dieser Ausdruck ist von der Vorstellung des Sühnopfers aus gemacht; von Schenkel's rationalistischer Vorstellung aus würde er nie aufgekommen sein, und wenn ihn Schenkel dennoch gebraucht, so ist es ein täuschendes

---

1) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 234.
2) A. a. O. S. 233.
3) A. a. O. S. 234.

Spiel mit Worten, dessen auch ich einmal, im Geist einer Schule, mich schuldig gemacht, das ich aber bei besserer Einsicht längst aufgegeben habe, während er sich nicht von demselben trennen will.

Erst mit dem einen Fuß, dann mit dem andern! Wer ist, besonders unter diesen Nachgekommenen, oder vielmehr Nichtnachgekommenen, der ein Recht hätte, den, der ihnen allen vorangeschritten ist, zu schelten, daß er mit dem ersten Schritte nicht auch schon den zweiten gemacht hat? Zu diesem zweiten Schritte — wir sind alle nur Mitarbeiter, alle, bis auf jene, die ihren Beruf darin sehen, das, was wir mühsam gesondert, wieder durcheinander zu werfen — zu diesem zweiten Schritte hat mir ein Mann geholfen, den mir auch Herr Schenkel, freilich mit gewohntem Ungeschick, in Erinnerung bringt. „Ich rede nicht von dem Tüpfchen", sagt er, „das ihm einst, nach seiner Aeußerung, Ludwig Feuerbach auf sein I gesetzt, und nicht von der Verehrung und Liebe zu Jesu, an welcher es jetzt ihm von seiner Seite nicht fehlen soll" [1]). Als ob das unverträgliche Dinge wären! Ich danke Feuerbach „das Pünktchen, das er auf unser I gesetzt" heute noch so lebhaft wie vor fünfzehn Jahren, als ich diese Worte schrieb [2]), und ich hegte für die geschichtliche Persönlichkeit Jesu damals dieselbe Liebe und Verehrung, wie ich sie heute hege. Wenn den Herrn Kirchenrath das Pünktchen spaßhaft stimmt, so will ich ein anderes Bild gebrauchen, das freilich am Ende noch spaßhafter ist. Feuerbach, will ich jetzt sagen, hat das Doppeljoch, worin bei Hegel Philosophie und Theologie noch gingen, zerbrochen. Er hat gezeigt, daß Religion und Philosophie mit nichten denselben Inhalt, nur unter verschiedenen Formen, haben. Er hat, hierin mehr mit Schleiermacher zusammentreffend, jeder der beiden Sphären ihren besonderen Schwerpunkt zurückgegeben. Er hat das Bestreben, in den einzelnen christlichen Dogmen entsprechende philosophische Wahrheiten verkörpert finden zu wollen, als ein verkehrtes nachgewiesen. Damit erst war aber auch dem Spiel mit Worten, dem Fortgebrauch theologischer Formeln für einen nur noch philosophischen Sinn, ein gründliches Ende gemacht; und auf diesem Standpunkte, nun auch mit dem

1) A. a. O. S. 232.

2) In meinem „Christian Märklin", 1851.

andern Fuß aus der Hegel'schen Schule herausgeschritten, habe ich meine Glaubenslehre geschrieben. Herr Schenkel rühmt sich so gerne, von der Zeit gelernt, mit dem vorrückenden Alter sich nach Innen und Außen freier gemacht zu haben. Da hat er aber gerade das nicht gelernt, wofür er manches Andere ungelernt hätte lassen mögen, gerade den wichtigsten Schritt zu seiner innern Befreiung nicht gethan. Leichter war es freilich, um der handgreiflichen Uebertreibungen willen auch das Richtige an dem, was Feuerbach bot, zu verwerfen, als das Letztere mit Ausscheidung des Ersteren sich anzueignen. Man kann aber gar wohl seine Scheidung zwischen Philosophie und Religion gelten lassen, wenn man auch die Art, wie er nun das Wesen der letzteren für sich faßt, zu niedrig findet.

Daß Herrn Schenkel meine Kritik der Schleiermacher'schen Christologie gerade auf ihrem Standpunkte, der Frage um die Urbildlichkeit und Einzigkeit Jesu, nicht genugthun würde, war zu erwarten. Seine Behauptung aber, ich habe für meine Voraussetzung, daß ein solcher Jesus geschichtlich unmöglich sei, „jeden Beweis unterlassen" [1]), ist nur insofern nicht wunderbar, als es zu jeder Zeit Leute gibt, die vor den Bäumen den Wald nicht sehen. Ist doch, von früheren Schriften nicht zu reden, eben meine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu durchaus auf diesen Beweis gestellt, der insbesondere in dem Abschnitt über Schleiermacher's dogmatische Voraussetzungen Herrn Schenkel überall vor den Füßen lag, und von ihm nur aufgehoben und wo möglich widerlegt werden durfte. Doch um ihm das Letztere zu erleichtern, will ich ihm den Beweis nun selbst in die Hände liefern, zum Danke dafür, daß er durch die Fassung, die er seiner Ansicht gegeben, mir die Entgegenstellung der meinigen erleichtert hat. „Auf meinem Standpunkte", sagt er, „ist Jesus der einzige unter Allen, der das Urbild des Göttlichen in seinem Leben, so vollkommen, als dies innerhalb der Schranken der menschlichen Natur möglich ist, verwirklicht und dargestellt hat" [2]). Nun sage ich: wenn die Vollkommenheit Jesu nur eine solche gewesen sein soll, wie sie „innerhalb der Schranken der menschlichen Natur

1) Allgem. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 235.
2) A. a. O.

möglich ist", so muß eine solche Vollkommenheit an und für sich Allen, die an der menschlichen Natur Theil haben, möglich sein, und, wie es mit den in der menschlichen Natur angelegten Möglichkeiten sonst durchaus der Fall ist, wenigstens in einigen auch wirklich werden. Ausschließlich in Jesu wirklich geworden könnte sie nur dann sein, wenn sie auch ausschließlich nur in ihm (vermöge der eigenthümlichen Umstände seiner Erzeugung u. s. f.) möglich war; was die kirchliche Voraussetzung ist. Es stehen sich also hier zweierlei Vorstellungsweisen gegenüber. Auf der einen Seite die kirchliche: die Vollkommenheit als absolute nur in Christo möglich, darum auch nur in ihm wirklich. Auf der anderen die moderne: die Vollkommenheit als relative in allen Menschen möglich, also wenigstens in einigen so gut wie in Jesu wirklich. Jede dieser entgegengesetzten Ansichten steht für sich auf ihrem Boden fest; aber zusammensetzen lassen sie sich nicht, es läßt sich nicht aus der Voraussetzung der einen die Folgerung der andern ableiten. Wollte Jemand sagen, die schlechthinige Vollkommenheit, ob sie wohl nur in Christo möglich gewesen, sei doch in mehreren Menschen wirklich geworden, so würde Herr Schenkel der erste sein, dies ungereimt zu finden. Und wenn nun er sagt, die relative Vollkommenheit, obwohl in allen Menschen möglich, sei doch nur in Christo wirklich geworden: sollte dies nicht ganz dieselbe Ungereimtheit sein? Dieser handgreifliche Widersinn ist aber der Boden der ganzen heutigen Vermittlungstheologie.

Doch nicht nur möglich, meint Herr Schenkel, sei ein Christus in dem höheren Sinne, wie er ihn fasse, sondern die Annahme eines solchen sei sogar nothwendig. Meinem Worte gegen ihn: wenn alles das in der evangelischen Geschichte nicht wahr sei, was der Verfasser des Charakterbilds Jesu preisgebe, so sei noch viel weniger wahr, setzt er das andere entgegen: wenn das in der evangelischen Geschichte wahr sei, was ich darin anerkenne, so sei noch viel mehr wahr, da aus einer so farb- und substanzlosen Persönlichkeit, wie ich sie in Jesu übrig lasse, die Erfolge des Christenthums nicht zu erklären seien [1]). Nun da hat mich der Kirchenrath ordentlich in die Enge getrieben; wie mag da herauszukommen sein? Ich weiß nichts anderes, als ich gebe ihm vorerst Recht. Gewiß muß von Jesu

1) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 236.

noch viel mehr wahr sein, als was wir aus unseren Evangelien wissen; es müssen uns manche Nachrichten über seine Verhältnisse, seine Plane, den Gang seiner Entwicklung und die Verwicklungen seiner letzten Zeiten verloren gegangen sein. Besinne ich mich recht, so habe ich so etwas in meinem Leben Jesu selbst gesagt. Ich habe ja wohl von einem Baume gesprochen, dem die an ihm aufgerankten Schmarotzerpflanzen nicht nur die eigenen Aeste und Zweige überdeckt, sondern auch vielfältig das eigene Laub und Leben abgetrieben haben. Unter dem Baume mit seinen eigenen Aesten und Zweigen habe ich den Charakter und das Leben Jesu in ihren geschichtlichen Zügen, unter den Schmarotzerpflanzen das Wunderhafte, Uebermenschliche verstanden, das sich in der späteren Sage und Dichtung um jene gezogen, theilweise sogar die geschichtlichen Züge ausgelöscht und sich an ihre Stelle gesetzt hat. Daß diese abhanden gekommenen Züge sich jetzt nicht mehr auf eine auch nur einigermaßen sichere Art ergänzen lassen, daß daher das Jesusbild, wie wir es jetzt entwerfen können, ein schwankender farbloser Umriß bleiben müsse, habe ich gleichfalls beklagt. Gewiß also: „es muß noch viel mehr wahr sein"; es fragt sich nur, von welcher Art dieses Mehrere sein wird? Meiner Ansicht nach dürfen wir immer nur auf Natürliches, Menschliches vermuthen. Wir würden, wenn wir über Jesum vollständigere Nachrichten hätten, gewiß viel genauer, gewiß viel ausführlicher wissen, was er für ein Mensch gewesen, wie sich die Gattung in ihm individualisirt hatte, wodurch er sich von anderen edlen und großen Menschen unterschied. Aber nie würden wir über die Linie des Menschlichen hinauskommen, nie einen „Einzigen" finden, außer in dem Sinne, wie einerseits selbst der geringste Einzelne zugleich ein Einziger, andererseits aber auch der höchststehende doch nur Einer wie Mehrere ist. Nur in diesem Sinne können auch die Wirkungen des Christenthums, die ohne jenes in Christo vorauszusetzende Mehr nicht erklärbar sein sollen, einzig genannt werden; auch sie berechtigen uns demnach nicht, mit jenem Mehr über die bezeichnete Linie hinauszugehen.

Indeß Herr Schenkel bleibt dabei, meine Umrißzeichnung zu der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu schon dadurch für verurtheilt zu erklären, daß sie nicht ausreiche, die Erfolge des Christenthums begreiflich zu machen: „und den Beweis des Geistes und

der Kraft", setzt er als Trumpf darauf, „hat doch auch Lessing für den besten erklärt"[1]). Schon wieder Lessing! Man sieht, der kleine führt den großen — oder des Bildes wegen sollte ich ja beinahe umgekehrt sagen — stets in der Tasche mit sich. In der Tasche diesmal doch wohl nicht; außer sofern das Gedächtniß eine solche heißen kann, die aber mit der Zeit manchmal löcherig wird. „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft," soviel ist richtig, hat Lessing eine eigene kleine Schrift geschrieben; darin erklärt er aber diesen Beweis so wenig für den besten, daß er vielmehr ausführt, derselbe beweise jetzt gar nichts mehr. Denn unter dem Beweis des Geistes und der Kraft (aus 1 Kor. 2, 4) versteht Lessing nicht, wie Schenkel meint, den Beweis aus den geschichtlichen Wirkungen des Christenthums, sondern mit dem Kirchenvater, dem er das Motto seiner Schrift entlehnt, den Beweis aus Weissagungen und Wundern. Da stellt er die berühmten Sätze auf: etwas Anderes seien selbstgesehene, selbstgeprüfte Wunder, und Wunder, die man auf fremde Berichte hin glauben soll; etwas Anderes Weissagungen, deren Erfüllung einer selbst erlebt, und Weissagungen, von denen uns nur berichtet wird, daß Andere ihre Erfüllung erlebt haben wollen. Wenn er also anstehe, noch jetzt auf diesen Beweis hin etwas zu glauben, was er auf andere seiner Zeit angemessenere Beweise hin glauben könne, so liege das daran, daß dieser Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr habe, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft heruntergesunken sei. Unter den besseren zeitgemäßeren Beweisen, worauf er seinen Christenglauben stütze, verstand Lessing, neben der inneren Beschaffenheit der Lehre Jesu, allerdings die Früchte, die sie seitdem der Menschheit getragen; aber diesen Beweis hat er nicht den des Geistes und der Kraft genannt. Herr Schenkel hat mit seinen Citaten aus Lessing kein Glück. Oben, wo er ihm einen Spruch entlehnte, führte er diese Keule so, daß er, statt seinen Gegner zu treffen, bald dem Herculesbilde, dem er sie entnommen, den Schädel zertrümmert hätte; jetzt, wo er auf eine Schrift von ihm anspielt, verräth er, daß er wohl Kunde von ihrem Titel, aber von ihrem Inhalt keine Vorstellung hat. Lessing ist eben ein edles Roß, das nicht

1) Allg. kirchl. Zeitschrift, a. a. O. S. 236.

jeden Reiter aufsitzen läßt [1]); wer sich keiner festeren Schenkel, als Herr Schenkel, bewußt ist, der thut am klügsten, davon zu bleiben.

Denn Herunterfallen mag man ja wohl noch weniger als aus der Rolle fallen, dessen ich Herrn Schenkel in Betreff der Auferstehung Jesu beschuldigt habe. Er „kann das Mißverständniß seines Kritikers an dieser Stelle nur bedauern" [2]). Gut, so sei er also nicht aus seiner Rolle gefallen. Die Rolle, aus der ich ihn gefallen fand, war die der Halbheit und Zweideutigkeit. Will er in dieser verblieben sein, so habe ich kein Interesse, dem zu widersprechen. Am Ende hat er auch Recht. Ich sagte, auf jenem Punkte sei er ausnahmsweise einmal rein mit der Sprache herausgegangen. Denn er lehne mit unzweideutigen Worten sowohl das Wunder als den Scheintod, mithin jedes wirkliche Wiederaufleben des Gekreuzigten, ab, und fasse den Vorgang als einen rein psychologischen im Innern der Jünger auf. So habe nicht blos ich, so haben auch Anhänger Herrn Schenkel's den betreffenden Abschnitt seines Charakterbilds verstanden. Einer seiner ergebensten Schleppträger in der badischen Presse führt unter den Punkten, welche den Sturm der orthodoxen Partei gegen den Verfasser erregt haben, geradezu „den Freimuth" auf, womit er „die Auferstehung Jesu nicht als äußeren, sondern lediglich als inneren Vorgang im Seelenleben der Jünger" dargestellt habe [3]). Das, versichert nun Herr Schenkel, sei Mißverstand. Was soll Mißverstand sein? Daß er sowohl das Wunder als den Scheintod, d. h. sowohl das übernatürliche als das natürliche Wiederaufleben Jesu ablehne? Nein, denn das gesteht er auch jetzt noch ausdrücklich zu, und der Beisatz, daß es die wunderbare Wiederbelebung „des irdischen Leibes Jesu" sei, was er ablehne, wird ja wohl keine verfängliche Clausel sein. Läge also der Mißverstand vielleicht in dem Schlusse, den ich aus dieser doppelten Ablehnung ziehe, daß damit jedes wirliche Wiederaufleben des Getödteten abgelehnt sei? Es hat nicht den Anschein; denn von einem Wiederaufleben desselben, daß ein solches

---

1) Cui male si palpere, recalcitrat, undique tutus.

2) Allg. kirchl. Zeitschrift, a. a. O. S. 235.

3) Strauß und die Durlacher Konferenz. Badische Landeszeitung, 1865, 13. April, Nr. 88.

in seiner Meinung liege, spricht Herr Schenkel auch jetzt nicht. Er spricht nur von der „persönlichen Verklärung des Gekreuzigten nach seinem Tode in einem höheren realen Dasein". Ein höheres reales Dasein nach dem Tode ohne Wiederbelebung des Leibes: das ist ja wohl, was man sonst Unsterblichkeit zu nennen und als gemeinsamen Vorzug aller Menschenseelen zu betrachten pflegt? Ein erklecklicher Rest urchristlichen Glaubens, der diesem Kirchenrathe noch geblieben ist! Mit seinem Christus, daran hält er fest, ist es nach dem Tode geworden, wie es mit allen anderen Menschen auch wird. Der apostolische Glaube war im Gegentheil, daß es mit ihm geworden sei, wie mit keinem Andern.

Doch wir gehen wohl zu schnell; wir haben Herrn Schenkel nicht ausgehört. Nicht nur das höhere reale Dasein nach dem Tode läßt er ja seinem Christus, sondern er spricht auch von „einer Einwirkung seiner verklärten Persönlichkeit auf die Jüngergemeinde", einer Einwirkung, die er weiterhin als eine „geistvermittelte" bezeichnet, übrigens nicht wunderbarer findet, als die Wirkungen des Geistes überhaupt es seien. Ob nun dies etwas Besonderes, Christum vor allen andern Menschen Auszeichnendes sein soll, wird davon abhängen, ob Herr Schenkel auch sonst eine „Einwirkung" der Abgeschiedenen auf ihre Hinterbliebenen, ob er Geistererscheinungen und Geisterwirkungen annimmt oder nicht. Möglicherweise könnte er auch auf jene Clausel zurückgreifen, wornach er nur die Wiederbelebung „des irdischen Leibes Jesu" abgelehnt hatte. Dies ließe sich nämlich auch so deuten: der Leib Jesu sei wohl nicht als irdischer, mit Fleisch und Knochen, wieder belebt worden, wohl aber als überirdischer, mit jener von Keim ganz zur rechten Zeit wieder auf die Bahn gebrachten „verklärten, neu organisirten Leiblichkeit", deren Vermittlung ihm nun eine Einwirkung auf seine Zurückgelassenen ermöglicht habe, wie sie andern abgeschiedenen Seelen nicht zustehe.

Und richtig, in einer allerneuesten Auslassung[1]), die mir so eben noch zu Gesichte kommt, hat Herr Schenkel diesen Ausweg eingeschlagen. Nach Abweisung der beiden Annahmen, der Visionshypothese und der von einer wunderbaren oder natürlichen Wie-

---

1) Die Auferstehung Jesu als Geschichtsthatsache und als Heilsthatsache. Allg. kirchl. Zeitschrift 1865, 5. Heft, S. 289—304.

derbelebung des wirklich oder blos scheinbar getödteten irdischen Leibes Jesu, erklärt er, bleibe die dritte, und das sei die seinige: daß die Erscheinungen des Auferstandenen „reale Manifestationen seiner aus dem Tode lebendig und verklärt hervorgegangenen Persönlichkeit gewesen seien“. Der Leichnam Jesu sei im Grabe geblieben, oder auf eine nicht mehr zu ermittelnde natürliche Art daraus entfernt worden; nur die Seele sei lebendig daraus hervorgegangen, und habe sich mit einer neuen, ihrem jetzigen Zustand angemessenen Leiblichkeit umgeben, „weil das menschliche Personleben zu seiner Manifestation eines Organs nothwendig bedürfe“. Doch damit stünde Jesus immer nur auf demselben Standpunkte mit allen übrigen Menschenseelen; und wenn er nun in dieser neuen Leiblichkeit sich seinen Jüngern kund gab, so wäre das, was wir sonst eine Geistererscheinung nennen, wobei man ja gleichfalls von einer höheren Leiblichkeit, einem feinern Seelenorgan zu reden pflegt. Nein! sagt Herr Schenkel, keine Gespenstererscheinung, denn diese sind Phantasiegebilde; sondern „eine reale geheimnißvolle Selbstoffenbarung der aus dem Tode lebendig und unvergänglich hervorgegangenen Persönlichkeit Jesu Christi“, die, wie wenig wir sie auch näher zu beschreiben vermögen, doch unter allen Umständen von solcher Beschaffenheit war, „daß die Jünger den Eindruck erhielten, Jesum wirklich zu schauen, und einer stärkenden und erneuernden Mittheilung seines Personlebens gewürdigt zu werden“. Aber, wenn doch alle Menschenseelen ohne Unterschied nach Ablegung des irdischen Leibes einer ihrem neuen Zustand angemessenen Leiblichkeit bedürfen, und sie demgemäß auch erhalten, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch sie sich mittelst derselben ihren Hinterbliebenen sollten kundgeben können, zumal wo es an der „Geistvermittelung“, d. h. nach Schenkel's Erklärung am Glauben, nicht fehlt. Allein durch die Zulassung von Geistererscheinungen fürchtet man, sich lächerlich zu machen, und da auf der anderen Seite für Jesum etwas Besonderes bleiben soll, so wird als Ersatz für so manches ihm Entzogene das Vorrecht — eine Zeit lang zu spuken, für ihn gerettet!

Gegen meine Ansicht von der Auferstehung Jesu äußert Schenkel: die Gründung der christlichen Kirche aus Hallucinationen zu erklären, „widerstrebe dem höher organisirten historischen Ge-

fühle". Was ein höher organisirtes historisches Gefühl ist, weiß ich so wenig, als was eine verklärte höher organisirte Leiblichkeit ist; das aber weiß ich, daß Flunkereien wie diese Schenkel'schen selbst dem niedrigst organisirten historischen wie moralischen Gefühl ein Gräuel sind[1]).

Herr Schenkel sucht überall herum nach Ursachen, sich meinen Angriff auf ihn und seine Theologie zu erklären. Bald meint er, sein Charakterbild sei meinem Leben Jesu unbequem in die Quere gekommen[2]); bald vermuthet er, es habe mich verdrossen, daß er gegen mein Buch alsbald seine geflügelten Kater ausgeschickt, es in seiner und anderen Zeitschriften anzuschnurren[3]). Kann denn ein Schriftsteller nur persönliche, nur selbstsüchtige Gründe haben, wenn er gegen einen andern auftritt? Mein durchaus nur in der Sache begründeter Widerwille gegen die Art von Theologie, welche Herr Schenkel vertritt, ist ihm doch langeher bekannt; er ist mir von einem seiner Waffenträger noch kürzlich bitter vorgeworfen worden. Wie ich nun vollends den Mann und sein neuestes Buch durch Drohung und Abwehr des Märtyrerthums in eine Stellung hineingeschwindelt sah, deren ich sie weder im guten noch im bösen Sinne würdig achten konnte: da griff ich zur Feder, und hielt es für Berufssache, zur Feder zu greifen.

Ja, Herr Kirchenrath, man kann einen Beruf haben, und es für Gewissenssache halten, diesem Berufe nachzukommen, wenn man auch nicht ordentlicher Professor der Theologie, nicht Seminardirektor und erster Universitätsprediger ist. Dieser mein Beruf, daß ich es Ihnen nur sage, geht gegen die Falschmünzerei. Daß in der Theologie eben jetzt viel Falschmünzerei im Schwange

1) Mein Gegner warnt mich vor dem Schicksal, in meiner „Verstandeseinsamkeit zuletzt allen Einfluß auf den Gang der Weltereignisse zu verlieren" (a. a. O. S. 301). Von den Tagesereignissen mag er Recht haben, in deren Strömung obenaufzuschwimmen ihm Bedürfniß ist; ob einer von uns und welcher auf die „Weltereignisse" Einfluß gehabt hat, darüber wollen wir das Urtheil der Nachwelt überlassen.

2) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. 4. Heft, S. 228.

3) Schwäbischer Merkur, 1865, Nro. 74.

geht, werden Sie vielleicht selbst nicht in Abrede ziehen; wenn Sie auch davon nichts werden wissen mögen, was ich weiter behaupte, daß gerade die Richtung, der Sie angehören, fast ausschließlich von Falschmünzerei lebt. Jemand aufzustellen, der auf dieses Unwesen ein Auge hätte, wäre längst an der Zeit gewesen; aber eben weil es so weit verbreitet ist, geschieht Nichts; es sind zu Viele und darunter zu Einflußreiche dabei betheiligt. Wohlan, ich warte nicht, bis mich Jemand aufstellt; da bin ich, ich brauche keinen äußeren, ich folge meinem inneren Berufe. Ueberall kann ich nicht sein; aber ich thue, was ich kann. Wenn ich über den Markt gehe, wenn ich an einer Kasse vorüberkomme, da halte ich die Augen auf. Mit den falschen Groschen befasse ich mich nicht, da wäre an kein Fertigwerden zu denken; aber wo einer bleierne Thaler, oder gar Rechenpfennige statt Dukaten auflegt, der hat es mit mir zu thun, der wird mich nicht los, bis er überwiesen ist. Beliebt mache ich mich dadurch freilich nicht, Dank verdiene ich mir keinen, als von der Wahrheit, der ich diene. Hat sich denn Der Dank verdient, der einst die Krämer und Wechsler aus dem Heiligthum trieb? „Der Eifer um Dein Haus verzehret mich", ist ein schöner Wahlspruch, und ein solches Opfer gewiß über Farren und Widder ein süßer Geruch dem Herrn.

II.

Gegen Hengstenberg.

Wenn ich der Streitverhandlung mit Dr. Schenkel eine gleiche mit Dr. Hengstenberg folgen lasse, so geschieht es nicht, um die Neckerei des Ersteren und seiner Partei zu widerlegen, die mir eine besondere Zärtlichkeit für diesen Gegenfüßler unterschiebt. Daß eine solche wenigstens von seiner Seite unerwidert wäre, geht aus den Neujahrsvorreden der Evangelischen Kirchenzeitung zur Genüge hervor. Besonders die diesjährige, die es mit meinem neuen Leben Jesu zu thun hat, macht mir nichts weniger als ein freundliches Gesicht. Daß ich mit den halben Standpunkten in der heutigen Theologie aufräume, wird nicht ohne Zufriedenheit vermerkt; aber der meinige sei nur dadurch besser, daß er recht augenscheinlich schlimmer sei. Daß die Katze die Mäuse wegfängt, wäre schon recht; wenn sie nur nicht auch den Braten fräße.

Als vor einem Menschenalter mein erstes Leben Jesu erschien, wurde es von der Evangelischen Kirchenzeitung geradezu wie das Thier aus dem Abgrund behandelt. Man hat es nach der Hand als ein gar nicht so gräuliches, ja als ein zu manchen Dingen nützliches Geschöpf kennen gelernt. Der neuen Bearbeitung des Werkes gegenüber war für die Evangelische Kirchenzeitung die vorige Stellung nicht mehr möglich. Eben durch das erste, und was sich von Verhandlungen und Untersuchungen daran geknüpft hatte, war dafür gesorgt, daß das zweite nicht mehr im Lichte des Unerhörten erscheinen konnte. Von selbst ergab sich jetzt eine andere, gewissermaßen entgegengesetzte Taktik. Dagewesen! viel besser oder schlimmer schon dagewesen! hieß es jetzt. Das frühere

Buch war schlecht, eine Jugendsudelei; das jetzige ist noch schlechter, schon deßwegen, weil es nicht besser ist. Der Verfasser hat sich mit dem heutigen Stande der einschlägigen Untersuchungen nicht gehörig bekannt gemacht; er spricht, als läge hier noch Alles wie vor fünfundzwanzig Jahren, da doch seitdem die Dinge „in ein ganz anderes Stadium getreten sind“ [1]).

„Schon längst in ein anderes Stadium getreten“ — woran erinnert mich doch diese Redensart? Richtig — es ist auch schon eine Weile her, und indessen abermals gar Manches in ein anderes Stadium getreten — seit unter der Sturm- und Drangpartei der Hallisch-Deutschen Jahrbücher die Phrase vom „überwundenen Standpunkt“ im Schwange ging. Damit wurde von jenen Männern des Galoppfortschritts kurzer Hand jeder zu den Todten geworfen, der nicht mit ihnen schnell wie die Todten reiten mochte. Im Sinne des Fortschritts ist nun freilich die Redensart vom neuen Stadium Seitens der Evangelischen Kirchenzeitung nicht gemeint. In diesem Sinne habe ja ich das neue Stadium, worein besonders durch die Kritik der Tübinger Schule die fraglichen Aufgaben theilweise getreten sind, nicht nur anerkannt, sondern demselben auch durch Umarbeitung meiner früheren Darstellung gerecht zu werden gesucht. Die Evangelische Kirchenzeitung will vielmehr sagen, es seien indessen neue Entdeckungen gemacht worden, die den alten Glauben bestätigen, und von diesen habe der Verfasser des umgearbeiteten Lebens Jesu keine Notiz genommen.

Es ist wahr, dieser hat im Gegentheil von den sogenannten neuen Entdeckungen der erhaltungseifrigen Theologie in ziemlich verächtlichem Tone gesprochen. Er hat sie in Bausch und Bogen als eitel Ausflüchte und Winkelzüge, als Finten und Flausen bezeichnet, auf die sich einzulassen, Zeit verderben heiße. Er hat sie mit den Feldmäusen in einem trockenen Spätsommer verglichen, die man, statt ihnen einzeln nachzustellen, am besten der massenhaften Vertilgung durch Herbstgewässer und Winterfrost überlasse. Demgemäß hat er ausdrücklich erklärt, auf diese angeblich neuen Funde sich nur ausnahmsweise einlassen, und um das Geschrei der Betroffenen oder vielmehr Uebergangenen sich nicht

---

1) Evangelische Kirchenzeitung, 1865, Januar, S. 56.

kümmern zu wollen. So gedachte er sich zu halten und hat er sich gehalten in einem für das Volk, d. h. für gebildete Nichttheologen, bestimmten Buche; und wenn ihm dabei ein Fehler zur Last fällt, so kann es nur der sein, daß er es damit nicht noch wörtlicher genommen, nicht noch strenger jede Rücksicht auf jene Rabulistereien ausgeschlossen hat, die in der Regel nur der Theologe verständlich, nur der Urheber oder seine Partei erheblich findet.

Doch ein Anderes ist ein Buch, ein Anderes eine Gelegenheitsschrift. Wenn ich von meinem Garten die Hasen am liebsten durch einen tüchtigen Zaun ausschließe, so mag ich mich darum doch einmal aufgelegt fühlen, im freien Felde solchem Gewild mit Hund und Büchse nachzugehen. Besonders wenn es mir in meinen Garten bricht und da Kohl und Bäume benagt. Oder genauer zugesehen, handelt es sich hier nicht um eine Jagd, sondern um eine Ausforderung. Herr Hengstenberg sagt, ich habe neue wissenschaftliche Entdeckungen unberücksichtigt gelassen, ich habe alte Zweifel und Verneinungen wiederholt, als ob sie nicht seitdem widerlegt worden wären. Das durfte ich selbst in einem für das Volk bestimmten Werke nur dann, wenn ich erweisen konnte, daß an den angeblich neuen Entdeckungen nichts ist. Dem populären Buche brauchte ich diesen Beweis nicht einzuverleiben; aber für mich mußte ich ihn in petto haben. Herr Hengstenberg schließt daraus, daß ich Ersteres nicht gethan, ich müsse wohl jene Entdeckungen gar nicht gekannt, oder doch nur oberflächlich davon Notiz genommen haben. Da werde ich ihm beweisen müssen, daß im Gegentheil jene Funde, je genauer untersucht, desto weniger rücksichtswerth erscheinen.

Auf alles dasjenige mich einzulassen, was der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung in diesem Sinne gegen mich vorbringt oder andeutet, kann hier nicht meine Meinung sein; ich werde meine wissenschaftliche Ehre lösen, wenn ich auf diejenigen Punkte eintrete, auf welche mein Gegner selbst besonderes Gewicht gelegt, die er selbst in einiger Ausführlichkeit behandelt hat.

1.

Davon hat er zwar gleich den ersten, auf den ich einzugehen mich bewogen finde, weniger selbst behandelt, als auf fremde

Ausführungen sich berufen. Es ist die Geschichte von der Schatzung zur Zeit der Geburt Christi, Luc. 2, 1—5.

Du lieber Himmel! soll denn diese Geschichte nicht endlich einmal abgethan, dieses hundertmal gedroschene Stroh noch immer nicht gehörig ausgedroschen sein? Da sei ich, beschuldigt mich der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung, „so wenig orientirt in der jetzigen Lage der Sache", daß ich „ganz zuversichtlich den alten Einwand wiederhole, Quirinus habe erst mehrere Jahre nach Herodes Tode die Statthalterschaft Syriens übernommen; ohne eine Ahnung davon, daß die Frage durch die Entdeckung einer lateinischen Inschrift, welche eine doppelte Prätur des Quirinus in Syrien bezeugt, schon längst in ein anderes Stadium getreten sei" [1]). Diese Inschrift, in einem so gangbaren Buche wie der Tacitus von Nipperdey abgedruckt, sei schon 1851 von Bergmann in einer besonderen Schrift besprochen, und neuerlich von Lic. Gerlach in einer Kritik von Renan's Leben Jesu zu Gunsten der Angabe des Lucas geltend gemacht worden.

Also der Punkt mit der Schatzung ist in ein neues Stadium getreten „durch die Entdeckung einer lateinischen Inschrift". Nun, eine Neuigkeit ist diese Entdeckung eben nicht. Sie ist heuer schon 101 Jahr alt, und ihre erste Bekanntmachung geradeaus 100. Aber auch die neueren historisch-philologischen Bearbeiter der entdeckten Inschrift, Bergmann und Mommsen [2]), haben sie nicht zu Gunsten der Angabe des Lucas verwerthet. Beide bleiben vielmehr dabei, daß in Judäa um die Zeit von Christi Geburt, die jedenfalls mehrere Jahre vor die Verwandlung des Landes in eine römische Provinz fiel, ein Census durch einen kaiserlichen Statthalter nicht habe vorgenommen werden können, daß sich mithin der Evangelist in dieser Angabe geirrt haben müsse.

Die Inschrift soll, versichert Herr Hengstenberg weiter, „eine doppelte Prätur des Quirinus in Syrien bezeugen". Nehmen wir die Sache Stück für Stück: erst den Quirinus, und dann seine doppelte syrische Prätur.

---

1) Evang. Kirchenzeitung 1865, S. 56.

2) De inscriptione latina, ad P. Sulpicium Quirinum, Cos. a. 742 U. c., ut videtur, referenda, scripsit Rich. Bergmann etc. Berol. 1851. Und darin das Gutachten von Th. Mommsen S. IV—VII.

1) Also für's Erste, bezeugt denn die Inschrift[1]) etwas von Quirinus? Sein Name wenigstens kommt darin, soweit sie uns erhalten ist, nicht vor; aber ist der Mann vielleicht so deutlich bezeichnet, daß wir an keinen andern denken können? Bergmann dachte Anfangs an Sentius Saturninus, und ließ sich erst später durch Mommsen auf Quirinus führen. Die Inschrift sagt von dem Manne, dessen Grab sie schmückte, Einiges aus, was bei Quirinus zutreffen würde; Anderes aber auch, wovon wir sonst keine Nachricht haben, daß es ihm begegnet wäre; und ebenso wissen wir von ihm aus anderen Quellen Einiges, was die Inschrift nicht enthält. a) Der Inschrift zufolge hatte der Ungenannte eine Völkerschaft, wie es scheint mit ihrem Fürsten (nach der Ergänzung am Anfang: regem), dem Augustus und dem römischen Volk unterworfen, und waren ihm dafür, neben einer doppelten supplicatio, triumphalia ornamenta zu Theil geworden. Nach Tacitus[2]) hatte Quirinus für die Eroberung der Bergfesten der Homonadenser in Cilicien insignia triumphi erlangt, und aus Strabo[3]) wissen wir, daß die Homonadenser unter Fürsten standen. Von Supplicationen, die für diesen Sieg des Quirinus angeordnet worden wären, wissen wir zwar nichts; sie könnten aber, auch wenn sie stattgefunden hatten, leicht von Tacitus übergangen sein. b) Der Inschrift zufolge war der Begrabene Proconsul von Asien gewesen. Daß Quirinus diese Stelle bekleidet hätte, ist uns zwar nicht bezeugt, aber daß er Consul gewesen ist, wissen wir, und da muß er dem Gesetze gemäß mindestens nach fünf Jahren eine der beiden consularischen

---

1) Wortlaut der Inschrift nach Mommsen's Copie:

. . . .
. . . .
. . . .
. . gem qua redacta in pot . . . . . .
Augusti populique Romani Senatu . . . . .
supplicationes binas ob res prosp . . . . .
ipsi ornamenta triumph . . . .
pro Consul Asiam provinciam op . . . . .
divi Augusti iterum Syriam et Ph . . . . .

2) Annal. III, 48.

3) L. XII, p. 569 ed. Casaub.

Provinzen, Asien oder Afrika, verwaltet haben. c) Weiter hatte der Mann, dem die Grabschrift gilt, im Auftrage des Augustus Syrien und Phönizien verwaltet; was für Quirinus durch die bekannte Stelle des Josephus[1]) bezeugt ist; wie wir von ihm d) endlich auch das wissen, was für den Unbekannten der Inschrift aus der Benennung Augusts als divus erhellt, daß er erst nach diesem gestorben ist. Ob nun das Zusammentreffen dieser verschiedenen Umstände bei einem und demselben Manne nicht auch noch bei einem anderen als Quirinus nachweisbar oder wenigstens denkbar ist, müssen wir den Männern des Fachs überlassen; nur so ausgemacht, wie Hengstenberg voraussetzt, scheint uns die Sache zu Gunsten des Quirinus noch nicht zu sein.

2) Doch die Inschrift handle immerhin von Quirinus: bezeugt sie denn wirklich, daß er zweimal Statthalter von Syrien gewesen ist? Die Stelle lautet: (Legatus — dieses Wort ist eine Ergänzung) divi Augusti iterum Syriam et Ph (ergänzt: oenicem obtinuit oder administravit). Nun heißt freilich iterum wiederholt, zum zweiten Mal, und die Auskunft Bergmann's, es könne auch wohl von einer in's zweite Jahr verlängerten Amtsführung, wie die des Quirinus in Syrien es war, verstanden werden, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Aber was ist denn der voraussetzliche Quirinus der Inschrift zufolge zu zweien Malen gewesen? Lautete sie: Legatus divi Augusti Syriam et Phoenicem iterum administravit, so wäre es außer Zweifel, daß er eben diese Provinz zweimal verwaltet hätte, sie also, sofern dort vom zweiten Male die Rede wäre, schon früher einmal verwaltet haben müßte. Und denkt man nun bei dem zweiten Male an jene Statthalterschaft des Jahres 759 der Stadt, wo Quirinus nach der Absetzung des Archelaus Judäa der Provinz Syrien einzuverleiben hatte, wo aber Jesus nach jeder Berechnung seiner Geburt immerhin schon ein Knabe war, so bietet eine frühere syrische Verwaltung des Quirinus die Bequemlichkeit, daß man sie nach Belieben in das Geburtsjahr Jesu setzen, und sich weiterhin träumen kann, auch damals habe der Mann schon etwas, das eine Schatzung heißen konnte, vorgenommen. Allein so, wie sie zu diesem Ende lauten müßte, lautet die Inschrift nun eben nicht; das iterum steht nicht

1) Antiq. XVIII, 1, 1.

nach dem Namen der Provinz bei'm Zeitwort, sondern nach der Bezeichnung der dem Quirinus von Augustus übertragenen Amtsgewalt[1]). Legatus divi Augusti iterum Syriam et Phoenicem (obtinuit), heißt nicht, er habe als Legat des Augustus Syrien und Phönicien zum zweiten Male verwaltet, sondern, er sei jetzt zum zweiten Male von Augustus zu seinem Legaten ernannt, und als solcher diesmal nach Syrien geschickt gewesen. Wohin er das erste Mal als solcher geschickt war, erfahren wir nicht; ohne Zweifel hat es in dem abgetrümmerten Eingang der Inschrift gestanden, und eine Andeutung davon ist uns doch auch jetzt noch übrig geblieben, die uns aber mit nichten nach Syrien weist. Hat nämlich der Unbekannte eine Völkerschaft dem Augustus und dem römischen Volke unterworfen, und sieht man in dieser Völkerschaft unter der Voraussetzung, daß die Inschrift dem Quirinus gelte, die Homonadenser, die Tacitus geradezu nach Cilicien, Strabo an dessen Grenzen versetzt, so hat es alle Wahrscheinlichkeit, daß der Mann jene Eroberung als Legat des Augustus ausgeführt hat, daß er also von Augustus, wie ihn der zum ersten Mal mit dieser Würde betraute, nach Cilicien geschickt worden war. Für einen Präses von Syrien lagen auch die Homonadenser, die nicht auf der östlichen, sondern eher auf der nordwestlichen Seite Ciliciens gewohnt zu haben scheinen, zu weit ab; daß dagegen ein Consular nicht füglich könne nach Cilicien, als in eine blos prätorische Provinz, geschickt worden sein, scheint mir für Fälle, wo eine kriegerische Unternehmung auszuführen war, nicht Platz zu greifen. Und weil es Hengstenberg beliebt, mir unter Anderem auch mangelhaftes Studium des Josephus auf den Kopf zuzusagen: kann denn er selbst den Eingang des 18. Buchs

1) Mommsen führt eine Inschrift auf L. Marius Maximus, worin es heißt: proconsuli provinc. Asiae iterum, proconsuli provinc. Africae, als Beweis dafür an, daß vocem »iterum«, provinciae praesidis nomini appositam, semper ad eandem provinciam bis administratam spectare. Aber gerade diese Inschrift zeigt, daß dann das iterum hinter dem Namen der zweimal verwalteten Provinz steht; wenn es, wie in unserem Falle, dem Namen der Provinz vorangeht und auf den der Würde folgt, so wird eben aus dem angeführten Beispiele wahrscheinlich, daß es nicht sagen soll, wie oft der Mann diese Provinz verwaltet hat, sondern wie oft er mit jener Würde bekleidet gewesen ist.

der Antiquitäten mit Aufmerksamkeit gelesen haben, und gleichwohl behaupten, daß der Geschichtschreiber so, mit dieser Ausführlichkeit in den Personalien, einen Mann einführen werde, der schon früher einmal auf demselben Schauplatz in Wirksamkeit gewesen war?

3) Es ist mithin eine frühere syrische Verwaltung des Quirinus, vor jener des Jahres 759 der Stadt, wo er den bekannten Census vornahm, wo aber Jesus schon ein Knabe war, durch die in Rede stehende Inschrift nicht erwiesen. Aber gesetzt, sie wäre erwiesen, gesetzt, Quirinus wäre schon früher einmal Augustischer Legat in Syrien gewesen, was dann weiter? Der berühmte Archäolog und Geschichtschreiber, der aus unserer Inschrift eine frühere syrische Statthalterschaft des Quirinus erwiesen zu haben glaubt, gesteht ja selbst, daß damit für einen früheren Census, den derselbe in Judäa vorgenommen, nichts bewiesen sei. Denn er weiß zu wohl, daß, so lange in diesem Lande einheimische Fürsten regierten, eine solche Maßregel nach römischem Staatsgebrauche sich nicht denken läßt[1]). Daher nimmt Mommsen an, Lucas habe die beiden syrischen Statthalterschaften des Quirinus verwechselt, und den Census, der erst in die zweite fiel, irrthümlich schon in die erste verlegt.

Also was haben wir an der nagelneuen hundertjährigen Entdeckung? was beweist die gefundene Inschrift für die Erzählung des Lucas, daß Jesus zur Zeit einer Schatzung geboren sei, die Quirinus als Statthalter von Syrien auf Befehl des Kaisers Augustus in Judäa vorgenommen habe? Für's Erste, daß die Inschrift auf Quirinus gehe, ist eine, vielleicht wahrscheinliche, Vermuthung, aber nicht mehr. Für's Andere, daß darin von einer zweimaligen Statthalterschaft in Syrien die Rede sei, ist nicht richtig. Für's Dritte, selbst Eins und Zwei zugegeben, enthält die Inschrift von einer Schatzung, die in die frühere Statthalterschaft fiele, überhaupt von einer Schatzung, kein Wort; mit dieser bleibt es wie vorher, daß sie erst stattgefunden haben kann, als Jesus längst geboren war, und auch mit Lucas

1) Mommsen ap. Bergm. p. VI. s.: — quum per Judaeam, antequam in provinciae formam redacta esset, (quod anno 759 factum est) census ex imperatoris Romani auctoritate habitus esse nequeat.

bleibt es wie vorher, daß er sich in diesem Punkte geirrt hat. Das neue Stadium, worein die Sache getreten sein soll, kommt darauf hinaus, daß sie noch am alten Flecke steht; die neue Entdeckung, die wir so unverantwortlicher Weise unbeachtet gelassen haben, ist so eingreifend und erheblich, daß wir sie bei einer neuen Bearbeitung unseres Werkes — abermals nicht beachten würden.

2.

„Auch der Versuch", sagt das Jahresvorwort der Evangelischen Kirchenzeitung zu meinen Ungunsten weiter, „den Lazarus der Parabel (bei Lucas) zur Verdächtigung des geschichtlichen Lazarus (bei Johannes) zu benutzen, konnte nicht angestellt werden, ohne einzugehen auf den geführten Beweis, daß der Lazarus der Parabel vielmehr den geschichtlichen Lazarus zur Voraussetzung hat [1])". Der Versuch ist aber angestellt worden ohne das, folglich hat er auch angestellt werden können. Der Vorredner will sagen, von Rechtswegen hätte er nicht angestellt werden sollen ohne Rücksicht auf seinen Gegenversuch; er bringe sich dadurch, daß er sich nicht erst mit diesem gemessen, um alle Kraft.

Der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung meint, ich könne seinen Johannescommentar, oder daß ich dem Buche seinen weihrauchduftenden, gut katholischen Titel lasse: „das Evangelium des heiligen Johannes, erläutert von E. W. Hengstenberg u. s. w. [2])", nur etwa auf einer Reise gelesen haben. Je nun —

> Das Leben nennt der Derwisch eine Reise,
> Und eine kurze.

Was wir im Leben vornehmen, geschieht auf der Reise, und wir thun wohl, dessen eingedenk zu bleiben, um uns weder mit unnöthigen Dingen zu bepacken, noch uns auf der kurzen Wanderschaft länger als billig bei unwichtigen Gegenständen aufzuhalten. So habe ich aus dieser Hengstenbergischen Raritätenbude allerdings nur wenige Stücke in meinen Reisewagen genommen, und darunter ist eben das Stück über den Lazarus nicht gewesen. Da

---

1) Evangelische Kirchenzeitung, 1865, S. 59.

2) Was wir im Folgenden daraus berücksichtigen, findet sich im 2. Bande S. 198 ff.

er es mir jetzt hereinwirft, sehe ich es genauer an, und da wird sich ja finden, ob ich es behalten, oder wieder zum Kutschenschlag hinauswerfen werde. Unbequem zum Mitnehmen ist es übrigens schon dadurch, daß es so umfangreich ist. Sein Urheber hat ungemein weit ausgeholt, ist von dem historischen Lazarus nicht blos auf den parabolischen, sondern auch auf Simon den Pharisäer und den Aussätzigen, nicht blos auf Martha und Maria, sondern auch auf Maria Magdalena und die Sünderin, nicht blos auf das Verhältniß der evangelischen Berichte, sondern auch auf die Familienverhältnisse des bethanischen Hauses zurückgegangen.

Wenn man, sagt Hengstenberg, den Zusammenhang des Johanneischen Lazarus mit dem Lazarus der Parabel des Lucas verkennt, so bahnt man der destructiven Kritik den Weg[1]). Aber verkennt denn die sogenannte destructive Kritik diesen Zusammenhang? Im Gegentheil, sie hebt ihn hervor und stützt sich auf ihn; aber freilich, wie Hengstenberg klagt, um die geschichtliche Wahrheit der Erzählung bei Johannes zu verdächtigen. Die Kritik sucht den Johanneischen Lazarus aus dem parabolischen bei Lucas abzuleiten, eben damit aber als eine unhistorische Figur erscheinen zu lassen. Hengstenberg getraut sich, den Stiel umzukehren, und die Parabel als eine solche nachzuweisen, die Jesus mit Bezug auf den wirklichen Lazarus vorgetragen habe, vorgetragen haben müsse.

Denn seht nur, bemerkt er, wie eigen, daß nur in dieser Parabel, und sonst in keiner andern im neuen Testament, ein Name genannt wird. — O, nicht blos einer, erwidern wir, sondern zwei: nicht blos Lazarus, sondern auch Abraham. Namen übrigens, ob zwar nicht von Personen, doch von Orten, sind auch sonst in den evangelischen Parabeln, und gerade bei Lucas, nicht unerhört: Jerusalem und Jericho in dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter. Wie hier an zwei bekannte historische Oertlichkeiten, so wird dort an eine allbekannte historische Persönlichkeit, den Erzvater Abraham, die erdichtete Handlung angeknüpft. Muß darum der andere Name, der noch in der Parabel vorkommt, der Name Lazarus, auch eine wirkliche historische Person bezeichnen? und zwar eine lebende, wie jener eine längst verstor-

1) A. a. O. S. 211.

bene? Der Reiche bleibt namenlos: warum wird der Arme bei Namen genannt? Vom Reichen wird erzählt, vom Armen wird erzählt; wir sehen sie leben, sterben und nach dem Tode jeden an seinen Bestimmungsort gelangen. Sofort erblicken wir den Armen im Schoose Abraham's: schon hier war zu gleichmäßiger Bestimmtheit des Bildes neben dem Namen des Schooshalters auch der des Gehaltenen gefordert. Nun spricht der Reiche, spricht zu Abraham, spricht von dem Armen; Abraham antwortet ihm, gleichfalls mit Bezug auf den Armen; wie leblos wäre es, wenn der Eine sagte: Vater Abraham, sende doch den Armen, mir mit einem Wassertropfen die Zunge zu kühlen, und der Andere antwortete: gedenke, mein Kind, daß du dein Gutes im Leben empfangen hast, der Arme dagegen das Ueble. Hier gehörte ein Name her, und der Urheber der Parabel wählte gleichsam den durchsichtigsten, der es recht nahe legte, daß die Person, die er einhüllte, nur eine symbolische war. Eleazar-Lazarus ist Gotthelf oder Helfdirgott, ein Name, wie gemacht für einen Armen, dessen sich die Menschen im Leben nicht, wohl aber Gott im Tode angenommen hatte.

„Wenn aber Jesus überhaupt einen Namen nennen wollte, so konnte er jedenfalls nicht diesen gebrauchen, bei dem Jeder an den ihm nahestehenden Lazarus denken mußte“ [1]) —

Wer sagt das? Hengstenberg doch nicht? Es ist ja der Kritik, der bösen Kritik aus dem Munde genommen. Wenn es im Kreise Jesu einen Lazarus, einen als seinen besondern Freund bekannten Lazarus gab, wäre es zum mindesten sonderbar gewesen, wenn er zum Helden einer Gleichnißrede einen Lazarus gemacht, und dadurch den Zuhörern Veranlassung gegeben hätte, Beziehungen zu suchen, ob solche vorhanden waren oder nicht. Doch Geduld! Den Namen des Mannes, den er lieb hatte, fährt Hengstenberg fort, konnte Jesus in der Parabel nicht gebrauchen, „ohne diesen bestimmt im Auge zu haben“. Eine kecke, ächt Hengstenberg'sche Stielumkehrung! Weil es eine seltsame Vergessenheit gewesen wäre, wenn Jesus in einer Gleichnißrede einen Mann mit dem Namen seines Freundes eingeführt hätte, so soll sich Jesus damit eben nicht vergessen, vielmehr absichtlich mit seiner Gleichnißrede auf den Freund und seine Verhältnisse gezielt haben.

1) A. a. O.

Dies erhelle gleich Anfangs aus dem Zuge der Parabel, daß der arme Lazarus begierig gewesen sei, sich zu sättigen von den Brosamen, die von des reichen Mannes Tische fielen. Da stelle sich uns „das geschichtliche Verhältniß, nur in dichterischer Ausmalung, dar“.

Das erste Wort, daß Lazarus, der Bruder der Martha, die ein Haus besaß, Jesum darin aufzunehmen, und Mittel, ihn köstlich zu bewirthen; der Maria, die für Jesum eine Salbe im Werthe von 300 Denaren aufbringen konnte: daß der in Verhältnissen gelebt haben soll, die sich auch nur dichterisch als die äußerste Mittellosigkeit darstellen ließen!

So wisset ihr nicht, läßt Hengstenberg uns verwundert an, daß Lazarus „im Hause seines Schwagers das Gnadenbrod aß?“ [1]).

Gnadenbrod? Schwager? was für ein Schwager?

Auch das wisset ihr also nicht, daß „zur Seite Martha's als ihr Gemahl, dem sie vielfach zu Gefallen leben muß, die überaus widrige Persönlichkeit des Simon tritt?“

Simon? was für ein Simon? Doch nicht der Aussätzige? oder der Pharisäer?

Beide sind ja nur Einer, belehrt uns Hengstenberg. Der Mann war aussätzig gewesen, aber der Name ihm geblieben, weil er auch moralisch ein schäbiger Gesell, ein recht eingefleischter Pharisäer war [2]).

Aber wo steht denn —

Ganz Recht, fällt uns Hengstenberg in's Wort, in den Evangelien steht es nicht. „Nirgends werden da Simon und Martha zusammengebracht. Daß er der Gemahl der Martha gewesen, müssen wir nur erschließen“ [3]).

Aber um's Himmelswillen, woraus doch nur?

Ein so schlechter Hebräer, fährt uns Hengstenberg an, weiß freilich nicht, was der Name Martha bedeutet. Martha heißt Herrin, ist also ursprünglich gar kein Name, sondern Ehrentitel einer verheiratheten reichen Frau [4]).

---

1) A. a. O. S. 200.
2) A. a. O. S. 211. 220.
3) A. a. O. S. 208.
4) A. a. O. S. 200. 207.

Es sei; so kann ihn aber Martha auch als Frau irgend eines andern Mannes geführt, kann ihn als Wittwe fortgeführt haben; er könnte ihr vielleicht gar als einer erdichteten symbolischen Figur, als der geschäftigen Hausfrau im Gegensatz gegen die beschauliche Schwester, beigelegt worden sein; auf Simon als ihren Mann kommen wir immer nicht.

Weil ihr nicht in der Schrift zu forschen versteht! herrscht Hengstenberg uns an. Was sagt Johannes in der Geschichte von der bethanischen Mahlzeit? „Und Martha dienete" (12, 2), d. h. sie machte die Wirthin. Und was sagen Matthäus (26, 6) und Marcus (14, 3) von demselben Mahle? Es habe stattgefunden im Hause Simon's des Aussätzigen, den Lucas 7, 36 f. 40, wo er in anderer Fassung dieselbe Geschichte erzählt, Simon den Pharisäer nennt und ausdrücklich als den Wirth, einen sehr unwirthlichen freilich, darstellt. War Simon der Hausherr und Martha die Hausfrau, so folgt ja wohl, daß sie ein Ehepaar gewesen sind.

Es folgt, wenn man die verschiedenen Evangelisten für Einen nimmt, oder voraussetzt, so verschieden sie auch eine Sache darstellen, könne doch der Eine sie sich nicht anders als der Andere vorgestellt haben. So nennt beim bethanischen Mahle der vierte Evangelist die Schwestern Martha und Maria, aber von einem Simon sagt er nichts; umgekehrt nennen die beiden ersten den Simon, aber sie sagen nichts von Maria und Martha. Wenn Johannes von Simon als dem Herrn des Hauses in Bethanien, dem Gemahl der Martha, etwas wußte, oder wissen wollte, warum nannte er ihn nicht? Wenn Matthäus und Marcus etwas davon wußten, daß die Frau mit der Salbe Maria, die Schwester der Martha, war, warum gaben sie ihr diesen Namen nicht? Und wenn vollends dem Lucas bewußt war, daß seine weinende und salbende Sünderin keine andere als Maria von Bethanien gewesen ist, warum sagt er es nicht?

Sie hatten allesammt, belehrt uns Hengstenberg, ihre guten Gründe, es nicht zu sagen. Daß ihre Zurückhaltung eine absichtliche ist, liegt klar vor Augen. Es walteten hier Umstände ob, über welche einen Schleier zu werfen räthlich war. Was zuerst Martha betrifft, so „wollte man die schweren häuslichen Ver-

hältnisse, in denen sie als die Gattin des Pharisäers Simon stand, nicht vor aller Welt darlegen"[1]).

Der guten Martha that, als unsere Evangelien, besonders die beiden letzten, geschrieben wurden, sicherlich längst kein Zahn mehr weh; die Rücksicht auf sie wäre also eine überflüssige gewesen. Und ihre traurigen Familienverhältnisse sind ja nur eure Voraussetzung, wofür ihr den Beweis eben erst führen sollt.

Was aber Maria betrifft, fährt Hengstenberg fort, so erschien es, bei der Aufmerksamkeit der Heidenwelt auf die in der Weltsprache geschriebenen Evangelien, „bedenklich, ihren Lebensgang offen darzulegen. Es hieß das eine der ersten christlichen Hauptpersonen, und damit die Sache des Christenthums selbst, dem rohen Spotte der Heidenwelt preisgeben. Angemessener erschien es, bloße Winke zu geben, so daß nur die tiefer Forschenden den ganzen Zusammenhang verfolgen konnten, der den oberflächlichen Lesern verborgen blieb"[2]). Es war nämlich nach Hengstenberg diese Maria nicht, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt, „eine stille und in sich gekehrte Seele, die ihr reines Herz dem Heiland aufgeschlossen hatte, sondern ein Weib, wild und unbändig — eine „Emancipirte" nennt er sie geradezu —, die erst in Christo die Stillung des Aufruhrs ihrer Empfindungen gefunden", nachdem er aus ihr — denn für Hengstenberg ist sie zugleich keine andere als Magdalena — sieben böse Geister, im moralischen, nicht im physischen Sinne, ausgetrieben hatte[3]).

Aber gerade an einer solchen vita anteacta, erwidern wir, hätten ja die Heiden am wenigsten Anstoß genommen. Juden, insbesondere Pharisäer, allenfalls: aber gerade Heiden und Heidenchristen, für welche Lucas und Johannes vorzugsweise schrieben, am wenigsten. Ihretwegen hätte daher immerhin gesagt werden mögen, daß Maria früher eine Sünderin, und daß die durch ihre That und Jesu Wort berühmte Sünderin Maria gewesen war. Und wenn man sich nicht scheute, und sich, ohne dem Wesen des Christenthums zu nahe zu treten, nicht scheuen durfte, Jesum als den Sünderfreund darzustellen: wie hätte man

1) S. 206. 208.
2) A. a. O. S. 206.
3) A. a. O. S. 200. 207. 216 f.

die vergangenen und vergebenen Sünden derer, die er zu Gnaden und an sein Herz aufgenommen hatte, verdecken dürfen? — Doch wir kommen von Lazarus, von dem wir ja eigentlich reden wollten, ganz ab.

Ja, dieser Lazarus also, eröffnet uns Hengstenberg, war der ächte Bruder seiner Schwester. „Er hatte wahrscheinlich eine ähnliche Entwicklung durchgemacht, das Leben des verlorenen Sohnes geführt", und hatte jetzt nichts mehr zu leben [1]).

Aber, mein Himmel, der Beweis?

„Daß er als Mann sich in dem Hause seines Schwagers aufhielt, und zwar eines solchen Schwagers" — [2]).

Davon steht ja aber nirgends ein Wort. Johannes, der allein von diesem Lazarus weiß, sagt nur, als Jesus sechs Tage vor Ostern nach Bethanien gekommen, wo Lazarus, der Gestorbene, gewesen, haben sie ihm daselbst ein Mahl bereitet, bei welchem Martha aufgewartet, Lazarus aber einer von denen gewesen sei, die mit ihm zu Tische saßen (12, 1 f.). Hier erscheint Lazarus mit nichten in einer so „gedrückten Stellung", wie sie ihm Hengstenberg im Hause seines vermeintlichen Schwagers andichtet; ja die Worte hindern gar nicht, ihn als den Herrn des Hauses vorzustellen, für den die Schwester die Wirthin machte: da sie aufwartete, konnte er ruhig mit seinem Gaste zu Tische sitzen, und daß dies ausdrücklich erwähnt ist, kann den Zweck haben, ihn als einen solchen darzustellen, der von Jesus wirklich und vollständig in das irdische Leben zurückgerufen war.

Bei eben diesem Mahle, am Tische des aussätzig gewesenen Pharisäers Simon und im Angesichte seines von ihm übel angesehenen Schwagers Lazarus, ist nun nach Hengstenberg die Gleichnißrede vom reichen Manne von Jesu vorgetragen worden.

Auch dies ist uns eine Neuigkeit. Lucas theilt sie mit (16, 18—31) in jener lose verbundenen Reden- und Geschichtensammlung, die er zwischen die Abreise Jesu aus Galiläa und seine Ankunft in Judäa zum Passahfest einschiebt. Daß Hengstenberg sie in die letzte Lebenswoche Jesu verlegt, geschieht, um einen Zeitpunkt zu gewinnen, dem bei jeder chronologischen Anordnung

1) A. a. O. S. 200.
2) A. a. O. S. 205.

die Auferweckung des Lazarus schon im Rücken lag. Sagt die Kritik: das Johanneische Lazaruswunder nach und aus der Parabel, so sagt Hengstenberg umgekehrt: die Parabel nach und aus dem Lazaruswunder.

So soll sie denn in dieser Zeit, zu diesem Mahle, ganz besonders passen. Steckt sie doch, wenn wir sie uns von Hengstenberg auslegen lassen, voll von Beziehungen auf die Verhältnisse und Gesinnungen der Gäste, wie sie zum Theil eben aus Anlaß jener wunderbaren Todtenerweckung zu Tage getreten waren. Der reiche Simon und der herabgekommene Schwager; das harte Gnadenbrod, das der Letztere bei dem Ersteren aß; die Brüder, d. h. die pharisäischen Gesinnungs- und eben damals wohl auch Tischgenossen Simons mit ihrem Unglauben, sind ja mit Händen zu greifen. Daß der Lazarus der Parabel stirbt und seine Seele in Abrahams Schoos kommt, ist eine Anspielung auf das, was mit dem Freunde Jesu sich wirklich zugetragen hatte; und die Bemerkung über die Brüder in der Parabel, falls sie Mosen und die Propheten nicht hören, würden sie auch nicht glauben, wenn einer von den Todten auferstünde, ist mit Rücksicht auf die Thatsache gemacht, daß unerachtet der Auferweckung des Lazarus, die sie mitangesehen, dennoch manche der zur Beileidsbezeugung herausgekommenen Juden, und mit ihnen auch Simon selbst, nicht glaubten, ja nun erst die Verkläger Jesu in Jerusalem wurden (Joh. 11, 46). „Ein verabredeter Plan zwischen Jesus und seinen drei gläubigen Hausgenossen, das war für den pfiffigen Juden die Lösung des ganzen Problems"; die Bethörung dieser Hausgenossen, die „Störung seines Hausfriedens", schürte seinen Grimm, und „so ging wahrscheinlich aus demselben Hause, in dem Maria zu den Füßen Jesu saß, und Martha ihm mit freudigem Herzen diente, die nächste Veranlassung zu Jesu Tode aus" [1]).

Daß sich der vierte Evangelist die Sache so nicht vorgestellt hat, ist sicher. Eine fremdartige Persönlichkeit im Kreise Jesu pflegt er sonst nicht zu verstecken, wie in der Erzählung von dem Abschiedsmahle den Verräther, der auch hier bei dem Mahle zu Bethanien das einzig störende Glied ist, von dem er weiß; hätte ihm auch der Wirth selbst, und gar noch weitere Pharisäer, als

1) A. a. O. S. 212 f.

solche vorgeschwebt, so ist entfernt nicht abzusehen, warum er sie nicht genannt und in ihrer Gesinnung bezeichnet haben sollte. Die Gründe, warum Johannes hierüber geschwiegen, warum überhaupt die Evangelisten über die Verhältnisse, die Hengstenberg hier ausgeklügelt haben will, einen Schleier gebreitet haben sollen, gehören dem schlechtesten rationalistischen Pragmatismus an, erinnern an Paulus und Venturini, ja sie spuken zum Theil der romanhaften Darstellung von Renan voraus. Oder wenn Hengstenberg über diesen Kreis hinauszukommen trachtet, geräth er ganz in's Bodenlose. Zur Beantwortung der nur auf Eine Art zu beantwortenden Frage, warum die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus bei den übrigen Evangelisten außer Johannes fehle, sagt er: „Der Beruf jedes Evangelisten ging nur auf das ihm Zugängliche. Für das Tiefe und Geheimnißvolle hatte der Jünger, den der Herr lieb hatte, eine specielle Mission. Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus nun gehörte ganz in die Klasse des für Johannes Reservirten. In der Weise der drei ersten Evangelien erzählt, wird sie sich kaum denken lassen; sie gehörte recht eigentlich dem geistlichen Evangelium an“ [1]). Daß wir uns diese Geschichte in der Weise der drei ersten Evangelien erzählt nicht wohl denken können, liegt aber nur daran, daß wir sie so, wie der vierte sie in seiner Manier erzählt, in Gedächtniß und Einbildungskraft tragen; das Thatsächliche daran mußte sich nothwendig auch in der schlichtesten Form wiedergeben lassen, und dies unmöglich finden, und sie darum dem geistlichen Evangelium vorbehalten, klingt wie ein versteckter Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit. Von einer esoterischen Lehre Jesu in dem Sinne, daß sie nicht Allen, nur Dem und Jenem, mitgetheilt worden sei, hat man schon gesprochen; hier hätten wir esoterische Lehr- und Erzählungsstücke in dem neuen Sinne, daß sie nur von Dem und Dem, nicht auch von Anderen, mitgetheilt werden durften.

Bezeichnend für die Stellung Hengstenberg's ist besonders auch sein combinatorisches Bestreben. Die Aengstlichkeit der protestantischen Schriftauslegung mit ihrer Annahme einer wörtlichen Inspiration hatte manche Erzählungen in den Evangelien, bei aller Aehnlichkeit in der Hauptsache, um einiger Abweichungen in

1) A. a. O. S. 228. Vgl. 3. Band, S. 391.

Nebenpunkten willen auseinandergehalten. Die Geschichte von dem Hauptmann zu Kapernaum und seinem kranken Knecht bei Matthäus und Lucas sollte eine andere sein, als die von dem Königischen zu Kapernaum mit seinem kranken Sohn bei Johannes; ohnehin die Salbung Jesu durch eine Sünderin bei Lucas eine andere, als die Salbung in Bethanien durch eine Frau, die nach Johannes Maria, die Schwester des Lazarus, war. In diesen Stücken hatte es die ältere Kirche weniger genau genommen, hatte unbefangen in der bethanischen Maria die Sünderin, wie in dieser die Maria Magdalena gesehen. Die neuere Kritik ging scheinbar von der Pedanterie der protestantischen Schriftauslegung auf den liberaleren kirchenväterlichen Standpunkt zurück. Aber in ihrer Art. Sie vergaß nicht, was sie in der Schule der Inspirationsexegese gelernt hatte. Die Abweichungen in den Erzählungen, wofür durch diese das Auge geschärft worden, hatte sie sich wohl gemerkt. Sie sagte also nicht mehr: ein Hauptmann kann als solcher gar wohl auch königlicher Diener heißen; Maria Lazari kann in einer früheren Lebensperiode eine Sünderin gewesen sein. Sondern sie sagte: dieselbe Geschichte einer Heilung in die Ferne, die der eine von einem römischen Hauptmann erzählte, hat ein Anderer von einem Beamten des Herodes erzählt; in der Salbung, von der in der ältesten Christengemeide so viel die Rede war, mochte der eine Erzähler das Bußwerk einer reuigen Sünderin, der andere das reine Liebeswerk einer Jesu innigst angehörigen Seele sehen. Es hatte also jetzt nicht mehr jeder der verschiedenen Berichterstatter Recht, sie gaben nicht mehr jeder gleichsam ein Stück der zerschlagenen Wahrheit, die es nur zusammenzusetzen galt, um die ganze herauszubekommen; sondern jeder erzählte die Sache in seiner Art, wie er sie gehört, wie er sie behalten hatte, wie sie ihm für seine schriftstellerischen Zwecke taugte, also versetzt mit eigener und fremder Ansicht, besonderer Absicht, ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum, Dichtung und Wahrheit.

So weit kann nun natürlich Hengstenberg nicht mitgehen; aber ebensowenig mit altkirchlicher Naivetät über die Abweichungen der Berichte hinweggehen. Er findet, diese Abweichungen müssen wohl erwogen, müssen genügend erklärt werden. Und hier hat ihm das, was die neuere Kritik von gewissen Absichten der Evangelisten zu sagen weiß, eingeleuchtet. Die Abweichungen erklären

sich aus Absichten. In einer absichtlich angelegten Erzählung die geschichtliche Wahrheit als unbeschädigt nachzuweisen, ist freilich nicht immer leicht. Am leichtesten erscheint es, wo die Abweichung in bloßer Verschweigung besteht. Wenn Lucas von einer salbenden Sünderin spricht, aber den Namen Maria verschweigt; wenn Johannes in der Salbungsgeschichte diesen Namen nennt, aber das Prädicat einer Sünderin zurückhält; wenn die drei ersten Evangelisten die Salbung im Hause eines Simon vorgehen lassen, aber dabei weder von Maria noch von Martha reden; der vierte die letzteren in den Vordergrund stellt, aber des ersteren nicht gedenkt; und wenn endlich die Eröffnung, daß die Sünderin Maria zugleich keine andere als Maria Magdalena gewesen, von keinem einzigen Evangelisten gemacht wird: so sind es Absichten, woraus diese Verschweigungen sich erklären: die Absicht, den Simon zu schlagen, ohne seine Gattin mitzutreffen; die Absicht, das häusliche Verhältniß der Dulderin Martha nicht der gefühllosen Neugier, den früheren Wandel der Maria nicht dem Spotte der Heiden preiszugeben. Das mögen ganz löbliche Absichten sein, aber es sind kleinliche und überdem nicht einmal wahrscheinliche Absichten, und Hengstenberg, statt zu dem Standpunkte der Kritik sich zu erheben, durch die er sich hat anregen lassen, ist auf dem des gewöhnlichen Rationalismus stecken geblieben.

Die Kritik, indem sie die Evangelien als nachapostolische, mehr oder weniger frei componirte Partei- und Tendenzschriften faßt, versteht unter den Gründen, durch welche deren Verfasser sich bewegen ließen, die Dinge verschieden darzustellen, soweit es sich nicht um unwillkürliche Umbildungen in der Ueberlieferung handelt, durchaus sachliche, in ihrer verschiedenen Parteistellung, ihrer abweichenden Auffassung des Christenthums begründete Motive. Bei Hengstenberg hingegen, der in den Evangelien historische Berichte von Augenzeugen oder diesen nahestehenden Personen sieht, werden jene Motive zu lediglich persönlichen, engen, geradezu basenhaften Rücksichten: in die traurigen Familienverhältnisse einer Hausfrau nicht hineinsehen zu lassen; ihre ledige Schwester nicht durch Aufdeckung ihrer Vergangenheit zu compromittiren. Daß dergleichen Gründe nicht hinreichen, die vorliegende Erscheinung zu erklären, ist dem Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung selbst bei der Frage fühlbar geworden, warum

denn sämmtliche Evangelisten ihre Leser auf der Meinung lassen, die Sünderin, Maria Lazari und Maria Magdalena seien drei verschiedene Personen gewesen, da sie doch ihm zufolge nur Eine waren. Da thut seine Verschleierungshypothese ihm selbst nicht genug, und er meint, die Sache habe vielleicht noch einen weiteren Grund. „Das an sich in der Einheit der Personen Verbundene ist für Manche erbaulicher, wenn sie es getrennt und unter verschiedene Personen vertheilt betrachten. Diesen wollen die Evangelisten nicht geradezu den Weg verschließen. Zugleich aber war dafür gesorgt, daß das wahre Verhältniß von denen erkannt werden konnte, denen die Einheit der Person nicht ärgerlich, sondern erbaulich war“ [1]). Nun ärgerlich konnte die Einheit nur in diesem besonderen Falle sein, wo es sich um die Combination einer Sünderin mit einer Heiligen handelte; daß aber abgesehen davon es für Manche erbaulicher sei, ähnliche Personen auseinander zu halten, als zu Einer zusammenzufassen, ist eine Behauptung, die ebenso der Erfahrung wie den Gesetzen des Seelenlebens widerspricht. Wo in einem Erzählungskreis scheinbar verschiedene Personen vorkommen, die aber Aehnlichkeit mit einander haben, da liegt es nicht blos in der Natur des Verstandes, zu versuchen, ob es denn wirklich mehrere, und nicht vielmehr nur eine und dieselbe Person sei; sondern auch die Einbildungskraft wird, oft schon durch einen gemeinsamen Namen veranlaßt, unwillkürlich die verschiedenen Personen zusammenschauen. Man erinnere sich nur an den armen und den auferweckten Lazarus, wie sie gerade der kritiklosen Phantasie am ehesten zusammenfließen; an die gleichsam instinctmäßige Combination, welche die alte Kirche mit der Sünderin und Maria Magdalena vorgenommen hat. Die Rücksicht auf diese Neigung hätte die Evangelisten gerade zum Auskunftgeben veranlassen müssen; um ihr angebliches Schweigen zu erklären, muß Hengstenberg eine Neigung in der menschlichen Natur voraussetzen, wovon die umgekehrte sich nachweisen läßt.

Doch, wo sind wir an der Hand unseres Führers hingerathen? Wir sagten es ja, daß, auf seine Ausführung über das Verhältniß des Lazaruswunders zu der Lazarusparabel einzu-

1) A. a. O. S. 208.

gehen, um des weiten Bogens willen, den er dabei beschreibt, eine beschwerliche Sache sei. Und was ist denn nun mit dieser so weit ausholenden Darstellung ausgerichtet? Ist der Beweis, daß der Lazarus der Parabel den geschichtlichen Lazarus zur Voraussetzung habe, wirklich so zwingend geführt, daß die entgegengesetzte Ansicht der Kritik dadurch unhaltbar geworden wäre?

Wohlgemerkt, die Kritik sagt nicht etwa: der Johanneische Lazarus ist unhistorisch, weil er sich aus dem parabolischen ableiten läßt. Sondern sie sagt: er ist unhistorisch aus anderen Gründen; wenn ihr aber wissen wollt, wo er gleichwohl herkommt, so dürfet ihr nur auf die Parabel sehen. Als unhistorisch erkennt die Kritik die Johanneische Lazarusgeschichte vornehmlich an zwei Merkmalen: an der Unmöglichkeit ihres Inhalts, und an dem Schweigen der übrigen Evangelisten. Die erstere erkennt der Standpunkt der Evangelischen Kirchenzeitung nicht an, und darüber rechten wir hier nicht; wie ungenügend er das letztere erklärt, haben wir gesehen. Zum Behuf der Ableitung der Wundergeschichte aus der Parabel nun weist die Kritik außer dem gemeinsamen Namen, den gemeinsamen Zügen des Sterbens und Wiederkommens, und der Vergeblichkeit dieses Wiederkommens dem jüdischen Unglauben gegenüber, ganz besonders auf die natürliche Fortschreitung hin, welche darin liegt, daß, was bei Lucas nur als gefordert erscheint, die Wiederkehr des verstorbenen Lazarus, und was hier nur für den eintretenden Fall vorausgesetzt wird, die Fortdauer des Unglaubens der Brüder, — daß das bei Johannes als wirklich eingetretenes Ereigniß, als Wunder aller Wunder und äußerste Probe des jüdischen Unglaubens, dargestellt wird. Das sind Merkmale, die vor Augen liegen, und zu deren Geltendmachung die Kritik nur etwa noch ihres, von Hengstenberg übrigens nicht beanstandeten, Beweises bedarf, daß das vierte Evangelium nach dem dritten, und nicht ohne Bekanntschaft des Verfassers mit demselben, geschrieben ist.

Sagt nun Hengstenberg: Nein! das Verhältniß ist das umgekehrte; die Parabel kann nur nach der Wundergeschichte und mit Rücksicht auf diese gesprochen sein: so kennen wir jetzt seine Gründe. Den Namen Lazarus, auf den er sich vor Allem stützt, konnte Jesus in seiner Gleichnißrede sogar weit füglicher gebrauchen, wenn er einen Freund gleiches Namens nicht hatte, der

Name also ganz als symbolischer erschien. Der Schwager und das Gnadenbrod, worauf in der Parabel angespielt sein soll, sind keine evangelischen Notizen, sondern Hengstenbergische Erdichtungen. Von dem Unglauben der Juden aber zu sprechen, hatte der Urheber der Lazarusparabel Veranlassung genug, auch wenn keine Auferweckung des Lazarus vorangegangen war.

Sind das die Hengstenbergischen Riesen, mit denen sich die Kritik erst hätte messen sollen, ehe sie an ihre Arbeit ging? Nachdem wir sie in der Nähe betrachtet, werden unsere Leser sich überzeugt haben, daß es Windmühlen sind, und uns zu gute halten, wenn wir sie auch in Zukunft ungestört ihrem lustigen Treiben überlassen.

3.

Aber, fährt die Evangelische Kirchenzeitung fort, „auch die Widersprüche in den Auferstehungsberichten, die Strauß einfach nur aus seinem älteren Buche herübernimmt, sind ein Anachronismus. Die Sache befindet sich jetzt in einem ganz anderen Stadium“ [1]). Und zwar schon seit vierundzwanzig Jahren, seit in derselben Kirchenzeitung über die genannten Widersprüche eine Abhandlung erschien, die Hengstenberg jetzt, noch viel einfacher als ich die Widersprüche, nämlich großentheils wörtlich, in seinen Johannescommentar herübergenommen hat [2]).

Der Schlüssel zwar, durch den er sich hier anheischig macht, die vermeintlichen Widersprüche zu lösen, ist kein neuer, im Gegentheil der alte Hauptschlüssel der Harmonistik, den die Verdrehung der Schlösser, die er öffnen wollte, schon seit Lessing's Zeiten in Verruf gebracht hat. Der Hauptgrund, urtheilt Hengstenberg, warum man in den evangelischen Berichten von der Auferstehung Jesu Widersprüche zu finden meine, sei die irrige Voraussetzung, daß jeder Evangelist einen vollständigen Bericht über

1) Evang. Kirchenzeitung, 1865, S. 59.

2) Die angeblichen Widersprüche in den Berichten über die Auferstehung, Jesu und die Erscheinungen des Auferstandenen. Evang. Kirchenzeitung, 1841, Nr. 62—66, S. 489—523. Das Evang. des heil. Johannes, 3. Bd. S. 286—359.

diese Erscheinungen geben wolle; die Lösung liege in der Einsicht, daß „die Evangelisten nicht Alles sagten, was sie wußten, sondern nur was ihnen sachgemäß erschien“ [1]). Allein, so unbestritten und unverfänglich es im Allgemeinen ist, daß ein Erzähler über das, was er erzählt, noch Manches gewußt haben kann, was er nicht erzählt, so darf dies doch im einzelnen Falle nur soweit vorausgesetzt werden, als es sich aus dem fraglichen Schriftsteller und seiner Erzählung selbst ergibt. Der Schriftsteller A berichtet die Begebenheit X mit den Umständen a, b und c; nun sind aber bei dieser Begebenheit, wie wir aus den Schriftstellern B und C wissen, auch noch die Umstände d, e und f vorgekommen: folglich muß auch der Schriftsteller A von diesen Umständen gewußt und sie in seiner Erzählung vorausgesetzt haben, wenn er auch nicht sachgemäß fand, etwas davon zu sagen. Das wäre ohne Zweifel eine sehr irrige Art zu schließen; daß sie gleichwohl die der alten Harmonistik war, ist bekannt: sollte sie auch die des Herausgebers der Evangelischen Kirchenzeitung sein, so vermöchten wir in ihr kein neues Stadium zu erkennen, worein dieser Gegenstand durch ihn getreten wäre.

Als den Punkt, von welchem die Zweifel gegen die Auferstehungsgeschichte vorzugsweise ausgegangen, bezeichnet Hengstenberg die Abweichung zwischen Johannes und den übrigen Evangelisten, dem Matthäus vor Allen, in der Darstellung des ersten Grabgangs der Frauen und seines Ergebnisses. Darunter versteht er nicht die abweichende Zahlbestimmung, daß der Eine von zwei, der Andere von drei, der Dritte von mehreren Frauen, Johannes nur von Maria Magdalena redet; mit dieser Differenz glaubt er vielmehr leichter Hand fertig zu werden; sondern er meint die Abweichung in der Angabe dessen, was Magdalena (mit ihren voraussetzlichen Begleiterinnen) dabei wahrnahm, und als wahrgenommen hernach den Aposteln verkündete. Nach Johannes (20, 1. 2) sah sie nur das Grab eröffnet (und leer), und berichtete hierauf dem Petrus und Johannes, man habe den Herrn daraus weggebracht, und sie wisse nicht, wo man ihn hingelegt habe. Nach den übrigen Evangelisten hingegen hatte Magdalena mit den andern Frauen zwar auch zunächst die Gruft eröffnet

1) Evang. Kirchenzeitung a. a. O. S. 507. 515.

gefunden und den Leib Jesu vermißt, war jedoch alsbald durch einen oder zwei Engel belehrt worden, wohin derselbe gekommen, daß er nämlich neubelebt aus dem Grabe hervorgegangen sei, und sich den Seinigen demnächst zu zeigen gedenke; ja nach Matthäus (28, 9 f.) war ihr und ihrer Begleiterin auf dem Rückwege zur Stadt noch Jesus selbst begegnet, hatte sie angesprochen und ihre Huldigung empfangen; und von beiden Seiten war sie zur Ueberbringung dieser Kunde an die Jünger angewiesen worden. Hatte hienach Magdalena bereits durch Engelsmund Belehrung darüber empfangen, daß der Leib Jesu zu neuem Leben auferweckt sei: wie konnte sie bei ihrer Rückkehr vom Grabe zu den beiden Jüngern sagen, sie wisse nicht, wo er hingelegt worden? wie konnte sie gegen die Weisung des Engels (Luc. 24, 5) noch immer den Lebendigen bei den Todten suchen? wie konnte sie dies insbesondere, wenn sie so eben den wiederbelebten Jesus selbst gesehen, gesprochen und seine Füße umfaßt hatte?

Nach Johannes konnte sie es in allewege; denn nach Johannes hatte sie vorher keine Erscheinung der Art gehabt, sondern nur das offene und leere Grab wahrgenommen; mit sich selbst steht also der Bericht des Johannes in vollkommener Uebereinstimmung: Maria verkündigt den Jüngern nicht mehr und nicht weniger, als sie am Grabe wahrgenommen hat. Warum nun diesen Einklang des Johanneischen Berichts durch Aufdrängung von Zügen aus einem anderen Berichte stören? Deswegen, weil ja sonst der Bericht des Johannes mit dem der Anderen nicht stimmen würde; weil ja sonst nach Johannes Magdalena damals eine Erscheinung noch nicht gehabt hätte, die sie nach den übrigen schon damals gehabt hat. Da ein solcher Widerspruch zwischen inspirirten Schriftstellern nicht stattfinden kann, so schob die alte Harmonistik ohne Weiteres den Bericht des Einen in den des Andern ein. Der inspirirte Schriftsteller A mußte mehr gewußt, mehr als geschehen vorausgesetzt haben, als er ausdrücklich sagt, weil der inspirirte Schriftsteller B dieses Mehrere berichtet.

Dies ging auf dem Standpunkte der heutigen, selbst der inspirationsgläubigen Theologie, deren Glaube doch immer ein verschämter ist, nicht mehr so einfach. Es ging nicht mehr an, dem Johannes die Ergänzung durch fremde Berichte aufzudrängen,

wenn er diese Ergänzung nicht selbst begehrte. Da war nun ein Mann wie Hengstenberg an seinem Platze. Man durfte ihn nur machen lassen, und der gestern noch so spröde, so selbstgenugsame Johannes hielt schon heute so flehentlich um Ergänzung durch die Anderen an, daß man sie ihm unmöglich abschlagen konnte. Hengstenberg macht sich anheischig, nachzuweisen, daß der Bericht des Johannes gar nicht verständlich sei, wenn man nicht Manches aus den Berichten der übrigen Evangelisten hinzudenke; daß das, was er erzählt, gar nicht so hätte geschehen, von ihm selbst nicht als so geschehen vorgestellt werden können, wenn nicht auch das, was die übrigen erzählen, geschehen gewesen und von ihm hinzugedacht worden wäre.

Nach Johannes hat Magdalena den beiden Jüngern nur von dem leeren Grabe gesagt. Nach Hengstenberg „muß sie mehr gesagt haben, als dies allein" [1]), muß sie auch von dem Trostreichen, was sie den übrigen Evangelisten zufolge weiter gesehen und gehört hatte, etwas gesagt haben, und zwar muß sie dies nach Johannes selbst, da sonst, was er erzählt, eine Unmöglichkeit wäre. Vom Grabe „läuft Magdalena zu den Jüngern; wie diese hinwiederum auf ihre Botschaft hin zum Grabe laufen". Das setzt nach Hengstenberg etwas Ermuthigendes, wovon Magdalena zu berichten hatte, voraus. Allein, setzte er dies voraus, so würde Johannes es angegeben haben; er denkt sich vielmehr Magdalena zur Eile aufgeregt durch den Schrecken, die theuren Ueberreste nicht mehr vorzufinden, die Jünger durch die Begierde, den so wichtigen Thatbestand zu untersuchen. Auch das weitere Benehmen dieser beiden Jünger spricht nicht dafür, daß ihnen Magdalena schon von etwas Uebernatürlichem berichtet hatte. Am Grabe angelangt, kommt der Eine gar nicht, der Andere nur durch Combination dessen, was er da an den Leintüchern wahrnahm, zum Glauben an die Auferstehung Jesu: er klimmt mühsam durch eigene Kraft zu der Höhe hinan, von der ihm offenbar noch durch keinen Bericht von einer Engel- oder gar Christuserscheinung eine unterstützende Hand gereicht war.

Weit entfernt also, daß Hengstenberg's Beweisführung uns überzeugt hätte, die Johanneische Darstellung fordere selbst eine

1) Evang. Kirchenzeitung S. 497 ff. Joh. S. 290 ff.

Ergänzung durch die der übrigen Evangelisten, bleiben wir vielmehr dabei, daß sie eine solche schlechterdings nicht verträgt. Wenn Magdalena, müssen wir noch einmal fragen, als sie zu den zwei Aposteln kam, bereits die beiden Erscheinungen gehabt hatte, wovon ihr die eine sagte, die andere augenscheinlich zeigte, wie es mit dem Leibe Jesu geworden war: wie war es möglich, daß sie noch sagen konnte, sie wisse nicht, wo man den Leib Jesu hingelegt habe? Hengstenberg tritt den Beweis an, daß es möglich gewesen. Als Magdalena zu den Jüngern kam, habe ihr das, was sie mit dem sinnlichen Auge wahrgenommen hatte, die Leerheit des Grabes, fester gestanden und sei daher von ihr stärker betont worden, als die nur mit dem „geistlichen Auge" wahrgenommenen Erscheinungen aus einer höheren Welt, gegen die ihr bereits wieder Zweifel aufgestiegen waren. Um dies denkbarer zu machen, malt Hengstenberg die Scene, wie Magdalena zu den beiden Jüngern gelaufen kam, ganz pragmatisch aus. Man denke sich die Männer, „denen sie sich geistlich unterzuordnen gewohnt war, die schon oft mit Recht ihrer Erregtheit entgegengetreten waren, schon oft gegen ihre schönen und süßen Träume mit Recht die Wirklichkeit geltend gemacht hatten". Auch jetzt empfingen sie sie „kühl und nüchtern", und das gab ihrem begeisterten Glauben, der doch, wie so oft, nur die Oberfläche des Herzens einnahm, „einen mächtigen Stoß". Zudem, sie sah nun, daß die Apostel, die sie so weit über sich stellte, noch keine Erscheinung des Auferstandenen gehabt hatten: wie hätte sie „bei ihrer Demuth" glauben können, daß sie vor diesen Männern einer solchen gewürdigt worden, daß mithin, was sie geschaut zu haben glaubte, eine wirkliche Erscheinung gewesen sei?[1])

Sehen wir hier bereits die, wenn man sie nimmt, wie sie liegt, so einfache evangelische Erzählung in die Unnatur modernster Empfindsamkeit hineingeschraubt, so müssen wir außerdem fragen: wenn eine Erscheinung dieser Art, insbesondere eine Erscheinung des auferstandenen Christus selbst, und die Ueberzeugung, eine solche gehabt zu haben, etwas so Unsicheres war, daß jede Veränderung der subjectiven Stimmung sie umblasen konnte: wozu sollten dann dergleichen Erscheinungen dienen, und wie konnten

1) Evang. Kirchenzeitung, S. 499.

sie, auch in mehrmaliger Wiederholung, zur Begründung des Glaubens an die Auferstehung und die höhere Würde Jesu ausreichen? Hier weiß Hengstenberg keinen Rath, als jene von Matthäus gemeldete Engel- und Christuserscheinung, wovon Magdalena gegen die beiden Jünger geschwiegen haben soll, in ihrem Werthe herabzusetzen. Allerdings, diese Erscheinungen begründeten in Magdalena noch keine feste Ueberzeugung; aber sie waren auch darnach. Die Engelerscheinung war nur eine „flüchtige": als ob Engelerscheinungen dies nicht ihrer Natur nach wären, und als ob nicht gerade diesmal der Engel sich in besonders ausführlicher Rede mitgetheilt hätte; die Erscheinung Christi selbst war nur eine „weniger bedeutsame, vorübergehende, oberflächliche Erscheinung" [1]). Man staunt, den Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung von einer Erscheinung Christi, deren Realität er doch nicht bezweifelt, in solchem Tone sprechen zu hören. Es fehlt nur, daß er sagte, die Erscheinung sei auch unnöthig gewesen; worin er freilich mehr Recht haben würde als er weiß. Um sie herabzusetzen, stellt er ihr diejenige Christuserscheinung entgegen, die Magdalena nach Johannes später hatte, deren „Maria!" weit tiefer zum Herzen gedrungen sein müsse, als das: „Fürchtet euch nicht!" der Erscheinung bei Matthäus. Allein das ist nur der Unterschied in der Manier der beiden Evangelien: im Sinne des Matthäus war seine Christuserscheinung mit dem Fußfall der Frauen, der sich daran knüpfte, nicht minder bedeutsam, als im Sinne des Johannes die seinige, an die sich eine ähnliche Huldigung der Magdalena knüpfen wollte. Thomas empfing später den Tadel des Herrn, weil er der Erzählung seiner Mitapostel von einer Erscheinung des Auferstandenen keinen Glauben geschenkt hatte, von der er nicht selbst Zeuge gewesen war: hätte Magdalena den Glauben an eine selbsterlebte Christuserscheinung sich so, wie Hengstenberg meint, abhandenkommen lassen, wäre es denkbar, als ihr der Herr — nach dieser Voraussetzung zum zweiten Mal — erschien, daß sie so ganz ohne Verweis davongekommen wäre?

Aber eben der Johanneische Bericht von dieser Erscheinung ist von der Art, daß vor ihr eine andere nicht gedacht werden,

1) Evang. Kirchenzeitung, S. 499. Joh. S. 298.

von Johannes nicht gedacht sein kann. — Im Gegentheil! ruft hier freilich Hengstenberg; Magdalena's Benehmen vor der Erscheinung bei Johannes ist nicht denkbar, wenn nicht die Erscheinung bei Matthäus vorangegangen war. Sie weint, als sie nach dem von beiden Jüngern genommenen Augenschein am Grabe steht (Joh. 20, 11). Dieses ihr Weinen „erklärt sich" nach Hengstenberg „nur auf Eine Weise, nur daraus, daß sie früher mehr gehabt, und deshalb erwartet hat, daß auch die Apostel mehr erhalten werden". Sie hatte früher ein Gesicht der Engel, vorübergehend auch des Herrn gehabt. „Jetzt gewahrt sie nichts als das leere Grab, und auch die Jünger haben weiter nichts gesehen. Da wird sie zweifelhaft an ihren früheren Wahrnehmungen, und dieser Zweifel bricht ihr das Herz"[1]). Allein all diese seltsamen Umsprünge in der Situation und der Stimmung der Magdalena sind der Johanneischen Erzählung fremd. Nach Johannes weint sie, weil die Leerheit des Grabes, von der sie den Aposteln die Kunde gebracht, sich nun auch bei genauerer Untersuchung bestätigt hat. In diese ihre Stimmung ist noch kein Strahl einer höheren Offenbarung, einer Engel- oder gar Christuserscheinung hineingefallen; das Geheimnißvolle, das sich mit Christo zugetragen, kehrt ihr bis jetzt nur seine negative lichtlose Seite zu, daß der Leib des Begrabenen nicht mehr zu finden ist; erst hierauf tritt an der finstern Scheibe zunächst der helle Rand der Engelvision hervor, bis sie ihr sofort in schnellster Drehung das volle Lichtantlitz der Christuserscheinung entgegenwendet.

Weit entfernt also, daß das Weinen der Magdalena sich nur aus einer schon früher gehabten Erscheinung erklärte, ist es vielmehr nur dann erklärlich, wenn sie bis dahin eine Erscheinung noch gar nicht gehabt hat. Gesetzt aber, es erklärte sich nur unter jener Voraussetzung: warum hat denn Johannes selbst es nicht daraus erklärt, warum hat er von dem früheren Gesichte der Magdalena nichts gesagt? Der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung ist um eine Antwort nie verlegen, folglich auch hier mit einer solchen schnell bei der Hand. „Es darf uns nicht befremden", sagt er, „daß Johannes nur die eine Seite von der

1) Joh. S. 299.

Botschaft" (und den Erlebnissen) „der Magdalena hervorhebt". Nur das, was sie mit leiblichen Sinnen wahrgenommen, die Entfernung des Leichnams Jesu aus dem Grabe, machte ja auf die Jünger Eindruck. Das Weitere, was sie ihnen zu melden hatte, erweckte nur unbestimmte Hoffnungen, war bis auf weitere Bestätigung so gut wie nicht gesprochen, wie Lukas (24, 11) sich ausdrückt, bloßes Geschwätz[1]). Allerdings stellt so Lukas den Eindruck dar, welchen die Frauenbotschaft auf die Jünger machte; aber darum hat er doch vorher erzählt, was die Frauen Uebernatürliches gesehen und gehört, und wovon sie den Jüngern berichtet hatten. Wenn das, dessen Erzählung keinen Glauben findet, lieber gleich gar nicht erzählt werden müßte, so könnte ja überhaupt nicht erzählt werden, es habe etwas keinen Glauben gefunden.

Doch auch dadurch, vermuthet Hengstenberg, habe Johannes vielleicht sich bewogen finden können, nur die eine Seite an der Sache hervorzuheben, „daß auf diese Weise der Gegensatz reiner, die ganze Begebenheit in sich abgeschlossener, aus sich selbst verständlicher, typisch bedeutsamer wurde". Maria weint, und darum findet sie Jesum, das sei der ewige Kern der Thatsache; „dieser würde aber nicht so stark hervortreten, wenn sie ihn (Jesum?) früher schon theilweise (!) gehabt hätte"[2]). Also von der Erzählung wird zugestanden, daß sie sich besser abrunde, aus sich selbst verständlicher werde, wenn von der früheren Erscheinung abgesehen wird; aber die Thatsache als solche soll sich nur dann genügend erklären lassen, wenn man die frühere Erscheinung hinzudenkt. Allein, was von der Erzählung gilt, muß auch von der Thatsache gelten; und jedenfalls, wenn Hengstenberg von dem Satze aus, mit dem er anhob, der Bericht des Johannes werde nur durch Einschiebung des Berichts der anderen Evangelien verständlich, zuletzt bei dem Satze ankommt, der Johanneische Bericht werde verständlicher, wenn man ihn mit solcher Einschiebung verschone: so hat er seiner eigenen Voraussetzung säuberlich selbst den Hals abgeschnitten.

Eine andere, um ihrer durchgreifenden Bedeutung willen

---

1) Evang. Kirchenztg. S. 501. Joh. S. 289 f.
2) Evang. Kirchenztg. S. 501.

noch wichtigere Abweichung in den Auferstehungsberichten hat Hengstenberg ziemlich obenhin behandelt [1]). Es ist die Abweichung in Betreff der Oertlichkeit des Erscheinens Jesu nach der Auferstehung, die Matthäus, die Begegnung mit den Frauen auf ihrem Rückgang vom Grabe abgerechnet, nach Galiläa, Lucas in den Umkreis von Jerusalem verlegt, während Johannes auf drei Jerusalemische Erscheinungen eine galiläische folgen läßt. Bekanntlich wird diese Abweichung noch verschärft durch die geradezu entgegengesetzten Weisungen, welche die beiden erstgenannten Evangelisten Jesu in dieser Hinsicht in den Mund legen. Bei Matthäus (28, 7. 10) läßt sowohl der Engel als hierauf Jesus selbst den Jüngern sagen, sie sollen nach Galiläa gehen, dort werden sie ihn sehen; während er bei Lucas (24, 49) umgekehrt die Jünger anweist, in Jerusalem zu bleiben, bis sie mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet werden würden. Da Lucas in dem zweiten Theile seiner Schrift (Apostelgeschichte 1, 4) diese Anweisung auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung verlegt, so sagt natürlich Hengstenberg, die spätere Anweisung schließe die frühere entgegengesetzte nicht aus, es können also die Apostel gar wohl der letzteren gemäß erst nach Galiläa gewandert, hierauf nach Jerusalem zurückgekehrt, und hier, der späteren Anweisung zufolge, bis Pfingsten verblieben sein. Hiegegen halten wir uns an den Augenschein, daß am Schlusse seines Evangeliums Lucas diese Weisung sammt der Himmelfahrt noch am Auferstehungstage selbst vor sich gehen läßt, indem wir, wie gegen die Erklärung des einen Evangelisten aus dem andern, so auch dagegen protestiren, daß die Meinung einer früheren Schrift desselben Verfassers aus der unterdessen vielleicht veränderten einer späteren erklärt werden dürfe; doch gehen wir darauf, da uns dies von der nächsten Frage allzuweit abführen würde, hier nicht ein.

Aber auch von dieser Weisung bei Lucas abgesehen, wenn wir nur die bei Matthäus für sich nehmen und mit der Geschichtserzählung der übrigen vergleichen, steht die Sache noch mißlich genug. Gehet hin, sagt Jesus bei Matthäus (28, 10) zu den Frauen, verkündiget meinen Brüdern, daß sie nach Galiläa gehen, dort werden sie mich sehen. Sprach Jesus so am Auferstehungs-

---

1) Evangelische Kirchenzeitung S. 515. 519.

morgen, wie durften die Jünger (nach Joh. 20, 26) noch acht Tage in Jerusalem bleiben? wie konnte er ihnen noch zu wiederholten Malen in und bei Jerusalem erscheinen, wenn er doch Galiläa als die Oertlichkeit, wo sie ihn sehen sollten, bestimmt hatte? Der gute Lücke hatte eine Aenderung des Entschlusses Jesu vermuthet. Daß damit Hengstenberg nicht einverstanden ist, versteht sich von selbst.

Nichts von Verträgen! nichts von Uebergabe!

Nicht blos aus der Vergleichung der übrigen Evangelisten, nein, aus Matthäus selbst getraut er sich, den Beweis zu führen, daß Jesus den Jüngern nicht erst in Galiläa, sondern auch schon vorher in Jerusalem habe erscheinen wollen. Siehe, er geht euch voran nach Galiläa, sage der Engel (Matth. 28, 7); wie Jesus selbst vor seiner Gefangennehmung beim Hinausgang zum Oelberg ihnen vorhergesagt habe, nach seiner Auferweckung werde er ihnen nach Galiläa vorangehen (Matth. 26, 32). Dies stelle er der Zerstreuung der Heerde gegenüber, von der er zuvor gesprochen: es heiße also nicht, er werde vor ihnen, früher als sie, nach Galiläa gehen; sondern er werde an ihrer Spitze, als Führer der wiedergesammelten Heerde, dahinziehen. Nun sei die Sammlung der durch den Tod Jesu zerstreuten Heerde seiner Jünger durch die Erscheinungen des Auferstandenen bedingt gewesen. Folglich habe er gerade, um ihnen in jenem Sinne nach Galiläa vorangehen zu können, ihnen vorher in und bei Jerusalem erscheinen müssen [1]).

Wir bemerken hiegegen zuvörderst nur, daß zwar Jesus am Abend seiner Gefangennehmung von diesem Vorangehen nach Galiläa als von einem zukünftigen spricht (*προάξω*), der Engel am Auferstehungsmorgen hingegen als von einem gegenwärtigen. Siehe, er geht euch voran (*προάγει*), sagt er, gehet gleichfalls hin, dort sollt ihr ihn sehen. Das kann man nur so verstehen: der Auferstandene habe sich bereits auf den Weg gemacht; und daß die Jünger, ehe sie ihm nachgingen, sich erst wieder in neuem Glauben sammeln, mithin vorher noch Erscheinungen des Auferstandenen haben sollten, davon fehlt jede Andeutung. In der

1) Evang. Kirchenztg. S. 516. 519.

früheren Rede Jesu bildet allerdings das Vorangehen Jesu nach Galiläa zu der Zerstreuung und dem Anstoßnehmen an seinem Schicksale einen Gegensatz; aber nur so, daß dort, wohin er ging, um sich ihnen zu zeigen, ihr Glaube wieder aufleben, ihr Kreis sich wieder zusammenschließen werde. Es bleibt also dem Matthäus seine Meinung, daß, von der vorläufigen Begegnung mit den Frauen abgesehen, der Auferstandene seinen Jüngern erst in Galiläa erschienen sei; und da die übrigen Evangelisten eben so bestimmt von einer Reihe von Erscheinungen erzählen, die den Jüngern in und um Jerusalem zu Theil geworden, so bleibt hier auch in dem von Hengstenberg angekündigten „neuen Stadium" ein Widerspruch in den evangelischen Auferstehungsberichten.

Unerachtet wir dieses neue Stadium und die Mittel, durch welche der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung es herbeigeführt glaubt, schon genugsam kennen, sei doch zum Schluß, als einer besonders kennzeichnenden Probe, noch der Auskunft kürzlich gedacht, mittelst deren er eine, wenn man sie im rechten Lichte betrachtet, sehr unverfängliche Abweichung auszugleichen sucht. Bekanntlich erscheinen in oder an dem Grabe Jesu bei Lucas und Johannes zwei Engel, bei Matthäus und Marcus nur Einer. Wohl! ruft Hengstenberg; aber „Matthäus und Marcus sagen nicht, daß die Frauen nur Einen Engel gesehen haben; von einem Widerspruch kann also nicht die Rede sein". Gewiß, wo zwei Engel sind, da ist auch Einer; es fragt sich nur, wie ein Schriftsteller dazu gekommen sein soll, wenn er doch zwei Engel im Sinne hatte, von Einem zu reden. Hengstenberg weiß auch das zu erklären. „Der Grund, weshalb es Matthäus und Marcus für unnöthig halten, der Zweizahl der Engel ausdrücklich zu erwähnen, ist in der Schriftlehre von den Engeln zu suchen. Diese erscheinen durchgängig nur als Himmelsboten, und da es überall nur auf die Botschaft ankommt, so ist ihre Zahl stets das Unwesentliche". Ja, wenn sie noch „jeder eine eigene Verrichtung" hätten; „aber sie sagen und thun ja beide dasselbe": wozu also jeden besonders zählen?[1])

In der That, diese Probe fehlt noch, um uns das neue Stadium, von dem Hengstenberg spricht, mit Händen greifen zu lassen. Es besteht in nichts Anderem, als daß die rückschreitende

1) Evang. Kirchenztg. S. 504.

Theologie, da sie einsieht, wie durch Concessionen ihre Lage nur mißlicher wird, es jetzt durch Hartnäckigkeit im Behaupten und Frechheit im Verfechten ihres Standpunktes zu zwingen sucht. Nur keine Verlegenheit sich anmerken lassen! keine Antwort schuldig bleiben! was den Gründen an Gewicht fehlt, durch die Wucht ersetzen, womit man sie in die Wagschale wirft! Den Einwendungen der Kritik pflegte die ältere Apologetik mit einem bescheidenen Obgleich zu begegnen. Obwohl das und das, was die Kritik gegen die Erzählungen der Bibel oder die Lehren der Kirche vorbringe, nicht zu leugnen sei, so könne es mit denselben doch aus diesen und diesen Gründen seine Richtigkeit haben. An die Stelle dieses schüchternen Obgleich setzt Hengstenberg ein keckes Ebendeßwegen. Gerade das, worauf die Kritik sich für ihre Entscheidungen beruft, wird zum Beweis des Gegentheils umgekehrt; nicht die Verfechter der kirchlichen Rechtgläubigkeit sind es, welche der Zeit und ihren Fortschritten nachhinken, sondern die Vertreter der Kritik sind hinter dem „neuen Stadium" zurückgeblieben.

Dieser Art also sind die neuen Bollwerke, oder vielmehr die neuen Befestigungs- und Vertheidigungskünste, womit die alten, verfallenen, zum Theil auch schon verlassenen Bollwerke der orthodoxen Theologie auf's Neue haltbar gemacht sein sollen. Und an diese Künste, diese Bollwerke, scheut man sich nicht, den Bestand des Christenthums zu knüpfen!

Das Christenthum soll gefährdet sein, wenn es nicht wahr ist, was Lucas erzählt, daß Jesus zur Zeit einer Schatzung geboren sei, die Quirinus als Statthalter von Syrien gehalten. Wenn dies nicht wahr ist, dann kann allerdings der Evangelist, der es erzählt, kein inspirirter Schriftsteller mehr sein, dem der heilige Geist nur Wahres eingegeben hat. Und auch menschlich genommen erscheint er dann als ein Schriftsteller, dem nicht blos bedeutende historische Verstöße zuzutrauen sind, sondern der auch dazu nicht zu gut war, sich mitunter die Geschichte nach dogmatischen Zwecken zurecht zu machen. Ob nun in dem Zugeständniß, daß es so mit einem, möglicherweise mit allen Evan-

gelisten stehe, eine Gefahr für das Christenthum liege oder nicht: erwägen wir auf alle Fälle, was daraus folgt, wenn um dieser wirklichen oder vermeintlichen Gefahr willen die Angabe des Lucas aufrecht erhalten werden soll. Aus ehrlichen Mitteln der Auslegung und der Geschichte, das ist unter Unbefangenen längst anerkannt, das hat sich in einer endlosen Reihe von Versuchen ausgewiesen, ist sie schlechterdings nicht mehr zu halten. Man muß also zu exegetischem oder historischem Schwindel seine Zuflucht nehmen, um sie wenigstens heute und morgen noch, um sie in den Augen Solcher, die sich verblüffen lassen, noch eine Weile in ein historisches Licht zu setzen. Daß sie weiter nichts als Schwindel sei, darf man heutzutage jeder neuen Auskunft, die jene Notiz zu retten verspricht, zum Voraus auf den Kopf zusagen: nach genauerer Untersuchung wird es sich bei jeder so gut wie bei der angeblichen Quirinusinschrift herausstellen. Nun erwäge man aber, was hierin liegt. Wenn einerseits, um die Angabe des Lucas als wahr zu erweisen, entweder die Auslegung oder die Geschichte gefälscht werden muß, und wenn andererseits an der Wahrheit jener Angabe die Wahrheit des Christenthums hängen soll, so wäre also die Wahrheit des Christenthums nur durch Unwahrheit aufrecht zu erhalten. Daß eine Wahrheit, die sich auf Unwahrheit stützen muß, selbst keine Wahrheit sein könnte, erhellt von selbst. Soll die Wahrheit des Christenthums stehen bleiben, so muß sie von einer Notiz unabhängig gemacht werden, die durch Mittel der Wahrheit nicht länger zu halten ist.

Nun ist es ein bekannter Trost, daraus, daß in der evangelischen Vorgeschichte sich unhistorische Züge finden, ergebe sich für den Kern der Geschichte Jesu, der nur die Zeit seines öffentlichen Wirkens in sich begreife, noch keine Gefahr. Diesen Trost verschmäht Hengstenberg, und wir stellen uns darin ganz auf seine Seite. So gut dort Unhistorisches sich eingeschlichen haben kann, so gut auch hier; das ist seine und das ist auch unsere Ueberzeugung. Nun meint er aber weiter, da das hier nicht angenommen werden dürfe, so auch dort nicht; wir hingegen sagen: da es dort schlechterdings anerkannt werden muß, so wird es auch hier, wo es nachweisbar ist, anerkannt werden müssen.

So ist denn das zweite Beispiel, worüber zwischen uns verhandelt worden, recht aus dem Kern des öffentlichen Lebens Jesu

genommen. Die Auferweckung des Lazarus ist das Hauptwunder der evangelischen Geschichte; ihre Darstellung bei Johannes das Prachtstück der evangelischen Erzählungskunst. Hat Jesus den Lazarus nicht auferweckt, so fehlt uns ein Hauptbeweis, daß er die Auferstehung und das Leben im Sinne des alten Christenglaubens ist; wenn die Johanneische Erzählung davon nicht historisch ist, so liegt hier nicht blos ein Verstoß, sondern es liegt eine bewußte und absichtliche Erdichtung vor. Jenes aufgeben, dieses annehmen, ist noch in ganz anderer Art bedenklich, als die Notiz von der Schatzung fallen lassen. Was muß denn aber geleistet werden, wenn man die Johanneische Erzählung aufrecht erhalten will? Die Forderung eines Zeugnisses aus der Profangeschichte fällt hier weg, wo wir es nicht mit einer Reichsverordnung des Weltkaisers, sondern nur mit einem Vorgang aus den Kreisen des Privatlebens zu thun haben. Aber warum schweigen die drei ersten Evangelisten von der Auferweckung des Lazarus? warum erzählen sie an ihrer Stelle Erweckungsgeschichten, die sich weder als Wunder, noch an Wichtigkeit für die Entwicklung des Schicksals Jesu mit der Lazarusgeschichte vergleichen lassen? Sie fühlten ihre Unzulänglichkeit, antwortet der Mann des neuen Stadiums; sie wußten, wie wunderschön College Johannes diese Geschichte zu erzählen pflegte; sie wußten auch, daß er im Sinne hatte, sein mündliches Evangelium, wenn er das Leben behielt (und das mußte er ja wohl!) einmal schriftlich zu verfassen: so ließen sie die Hand von einer Erzählung, der sie sich nicht gewachsen fühlten, die sie einem Andern vorbehalten wußten. Es liegt am Tage, wie unnatürlich hier alle Verhältnisse verschoben werden. Schriftsteller, die getrost niederschrieben, was sie wußten oder glaubten, jeder so gut er eben konnte, aber auch jeder in dem unbefangenen Vertrauen, es gut genug zu können, die sollen sich gescheut haben, einem künftigen Schriftsteller vorzugreifen; sollen Dinge, wichtige Dinge, aus ihren Berichten weggelassen haben, weil sie überzeugt waren, daß gerade diese Dinge ein Anderer, der bis jetzt noch nicht geschrieben hatte, besser würde erzählen können! Als ob es ihnen, wie einem heutigen Schönschreiber, mehr auf das Wie als auf das Was angekommen wäre! Eine solche Voraussetzung ist so gut Schwindel,

wie die Herbeiziehung der neu entdeckten Quirinusinschrift. Dann der angebliche Beweis aus der Parabel! Die nur dann Anspielungen auf einen wirklichen Lazarus enthält, wenn man diesem Lebensverhältnisse andichtet, wovon in den Evangelien nicht die Spur zu finden ist; wie man weiterhin nichtssagende Gründe erdichten muß, um das Fehlen dieser Spuren in den Evangelien erklärbar zu machen. Abermals Schwindel, und abermals die Frage, ob denn nun daran die Wahrheit des Christenthums gebunden sein soll? Die Johanneische Lazarusgeschichte ist ohne Schwindel nicht zu halten, sonst würde ja wohl Hengstenberg nicht, um sie zu halten, geschwindelt haben; kann, wenn sie nicht wahr ist, das Christenthum nicht wahr sein, so ist das Christenthum selbst ohne Schwindel nicht zu halten; dann wäre es aber nicht einmal des Schwindelns werth, sondern würde besser ohne Weiteres fallen gelassen.

Vollends den Mittelpunkt des Mittelpunkts, das eigentliche Herz des bisherigen Christenthums, bildet die Auferstehung Jesu selbst. Auf sie vor Allem haben daher von jeher die schärfsten Geschosse der Gegner gezielt; sie vor Allem die Vertheidiger zu decken und sicher zu stellen gesucht. Die Auferstehung Jesu ist ein so beispielloses Ereigniß, daß sie ohne den strengsten historischen Beweis als Thatsache nicht gelten kann. Dieser Beweis müßte zweierlei enthalten: einmal müßte gezeigt werden, daß die directen Zeugnisse für das angebliche Factum allen Anforderungen genügen, die man an geschichtliche Zeugnisse machen kann; dann müßte erwiesen werden, daß ohne das fragliche Ereigniß andere Ereignisse, die geschichtlich feststehen, nicht zu erklären wären. Daß der letztere Beweis nicht zu führen, daß vielmehr das Aufkommen des Glaubens an eine Wiederbelebung Jesu, und damit die Gründung und der Fortbestand einer christlichen Gemeinde, auch ohne den wirklichen Eintritt eines solchen Ereignisses zu erklären ist, das glaubt die Kritik gezeigt zu haben. Noch länger her glaubte sie des anderen Punkts, der Unzulänglichkeit der directen Zeugnisse, der unauflöslichen Widersprüche in den neutestamentlichen Auferstehungsberichten, gewiß zu sein. Nach Hengstenberg ist die Kritik hier im Irrthum: die Widersprüche sind gelöst, die Zeugnisse als einstimmig und glaubhaft nachgewiesen. Nämlich um den Preis, daß sie verdreht, daß in den

einen Evangelisten der andere hineingelesen, allen Gesetzen einer besonnenen und ehrlichen Schriftauslegung Hohn gesprochen wird. Daß Magdalena, während sie nach Johannes von nichts als von dem leeren Grab und ihrem Nichtwissen, wohin der Leib des Herrn gelegt worden, zu reden weiß, bereits nicht blos eine Engelerscheinung, die ihr von seiner Auferstehung Kunde gegeben, sondern auch die Erscheinung Jesu selbst, von der Matthäus berichtet, gehabt, diese Erscheinungen aber auf dem Wege zur Stadt geradezu aus der Tasche verloren haben soll; daß Matthäus und Marcus mit ihrem einen Engel am Grabe den beiden anderen Evangelisten, die von deren zweien erzählen, nicht widersprechen sollen, da sie ja nicht sagen, es sei nur einer gewesen: das und Aehnliches ist Schwindel über allen Schwindel, das ist Verleugnung jedes Wahrheitsgefühls, ein Preis, um den wir selbst die Wahrheit des Christenthums nicht erkaufen möchten, wenn anders Wahrheit sein könnte, was um Lüge erkauft werden müßte [1]).

Aber, wenn auch nicht mit der Schatzung, noch mit dem Lazaruswunder: bei der Auferstehung Jesu ist es doch wohl außer Streit, daß mit ihr die Wahrheit des Christenthums steht und

1) Von ganz anderem Belang ist eine Nachweisung Hengstenberg's in demselben dritten Bande seines Johannes, der zu spät erschien, als daß ich ihn für meine Umarbeitung des Lebens Jesu noch hätte benutzen können. Sie betrifft die Zahl 153 bei dem Fischfang Joh. 21. Hier hatte der Kirchenvater Hieronymus zwar das Symbolische im Allgemeinen richtig erkannt, aber in Betreff der Zahl hatte seine Hinweisung auf den griechischen Dichter Oppian keine Ausbeute gewährt (Vergl. mein Leben Jesu f. d. d. V. (Ges. Schr. Bd. IV) S. 119). Hengstenberg faßt mit uns das Netz voll Fische bestimmter als die Fülle der Heidenwelt (Röm. 11, 25), für die Zahl aber verweist er nach Grotius auf 2 Chron. 2, 17, wo Salomo die Fremdlinge im Lande Israel, d. h. die übergetretenen Reste der Kananiter, zählte, und deren 153,600 fand. Johannes, sagt hier Hengstenberg gewiß zutreffend, zählte auf jedes Tausend einen Fisch, da fällt das unvollständige Tausend (die 600) weg (S. 338). Das meint natürlich Hengstenberg, wie immer, so: Gott oder Christus habe absichtlich gerade so viele Fische gefangen werden lassen, um damit, in Anspielung auf die Zahl der Proselyten aus Salomo's Zeit, die künftige Erweiterung der Kirche durch Bekehrungen aus der Heidenwelt anzudeuten; wir verstehen es so, daß um eben dieser Andeutung willen die Erzählung ohne geschichtliche Grundlage erdichtet worden sei. Seltsam! gerade für seine besten Entdeckungen (vergl. m. Leben Jesu f. d. d. V. (Ges. Schr. Bd. IV) S. 216) hat Hengstenberg buchstäblich des Teufels Dank; ich meine, den der Kritik, die ihm zufolge vom Teufel ist.

fällt? Sagt nicht der Apostel Paulus: Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt eitel, so ist auch euer Glaube eitel (1 Kor. 15, 14. 17)? Gewiß, und an diesem apostolischen Wort ist nicht zu deuteln. Das Christenthum in der Gestalt, wie Paulus, wie alle Apostel es im Sinne hatten, wie es in den Bekenntnißschriften sämmtlicher christlichen Kirchen vorausgesetzt ist, fällt mit der Auferstehung Jesu, ja es ist mit ihr, der jetzt gleicher Weise Geschichts- wie Naturwissenschaft (man frage herum bei ihren redlichen und unerschrockenen Vertretern!) die Anerkennung versagen, bereits dahingefallen. Nun fragt sich: ist mit dieser Gestalt, oder vielmehr mit dieser Gesammtheit seiner bisherigen Gestaltungen, das Christenthum selbst so verwachsen, daß, sie aufgeben, die Lossagung vom Christenthum bedeutet? In dem Streit um diese Frage liegt die Entscheidung desto ferner, je mehr es am Ende doch nur ein Streit um Worte und Namen ist. Was sich aber jetzt schon feststellen läßt, ist dieses: Wenn das Christenthum Wahrheit ist, so kann es zu seiner Stütze keiner Unwahrheit bedürfen; was an ihm einer solchen Stütze bedarf, das ist nicht seine Wahrheit, sondern der Irrthum an ihm; was übrig bleibt, wenn diese Stützen und die durch sie gestützten Irrthümer fallen — wir glauben aber, daß etwas, und nicht wenig, übrig bleibt — nur das ist die Wahrheit des Christenthums. An dieses selbst tritt jetzt die Wahl heran, ob es mit seiner Wahrheit, indem es sich auf sie zusammenzieht, stehen, oder mit seiner Unwahrheit, wenn es von ihr nicht lassen zu können meint, untergehen will.

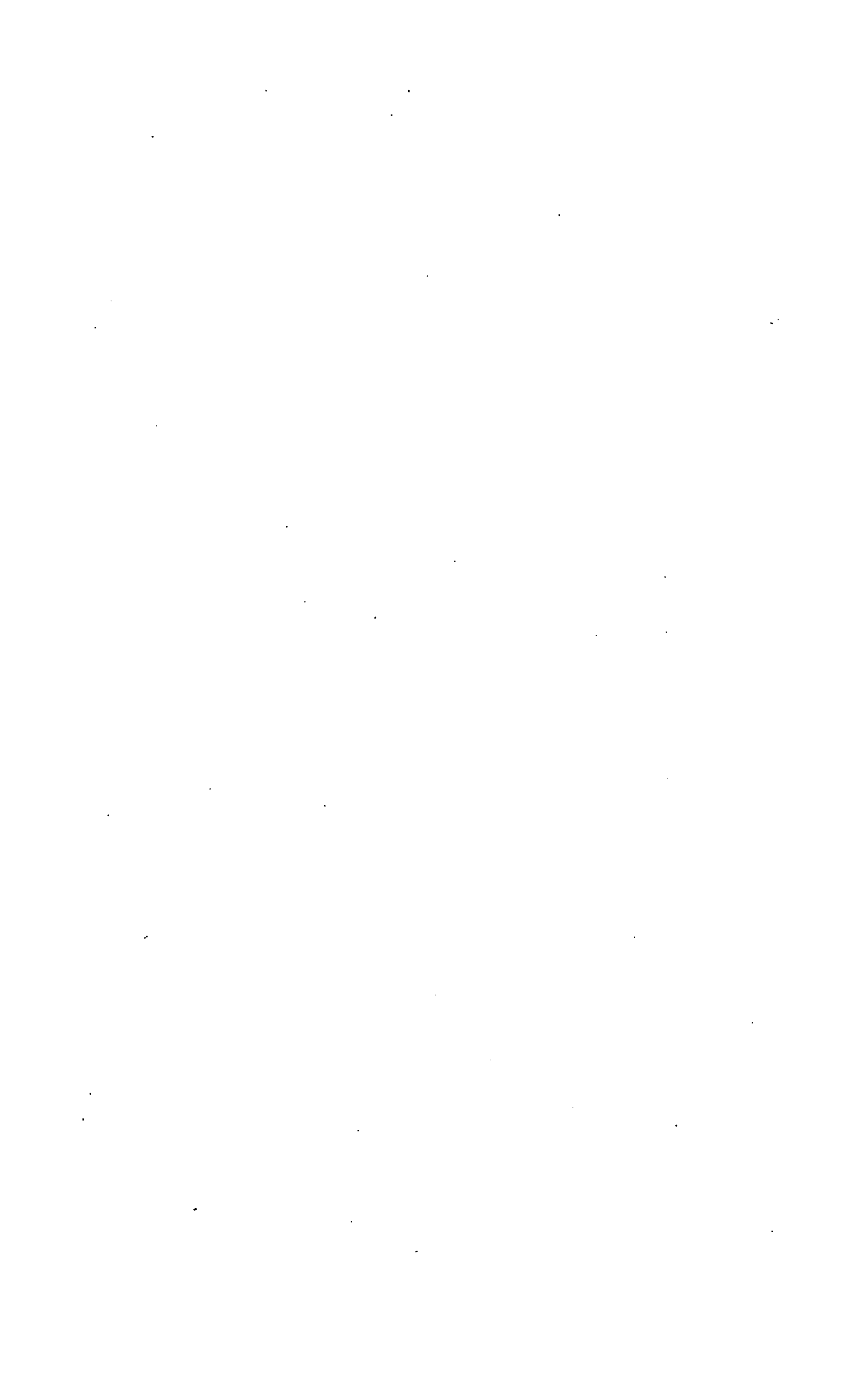
Hermann Samuel Reimarus

und

seine Schutzschrift

für

die vernünftigen Verehrer Gottes.



Vorwort.

Seit ich vor nächstens dreißig Jahren die sogenannten Wolfenbüttelschen Fragmente zuerst genauer kennen lernte, ist ihr Verfasser ein Gegenstand meiner besondern Liebe und Verehrung geblieben. Nicht blos als Vorgänger in dem Kampfe, in den mich einzulassen ich eben damals im Begriffe stand; denn das waren auch Andere gewesen, die ich darum wohl schätzte, aber noch lange nicht verehrte oder liebte, unerachtet ich mit manchen derselben in Hauptpunkten weit mehr als mit Reimarus einverstanden war. Allein was mich an diesem so besonders ansprach, war nicht diese oder jene Ansicht, keine einzelne Fähigkeit oder Eigenschaft, sondern der ganze Mann. In Reimarus sah ich das freie vernünftige Denken in Sachen der Religion zum Charakter geworden. Durch den Ernst seines Strebens, den Muth seiner Forschung, fand ich auch die Fehlgriffe seines Urtheils gut gemacht. Unter den Vätern der heutigen kritischen Theologie wußte ich ihm an harmonischer Abrundung des ganzen Wesens nur Spinoza zu vergleichen, den er an Schneide des thatkräftigen Wollens noch zu übertreffen schien. Daß er, um nicht ein Märtyrer seiner Ueberzeugung, wenn auch nur in unblutiger Art, zu werden, diese in sich verschloß, darin sah ich nur ein anderes Martyrium, das des Schweigens, das er sich auferlegt hatte.

Für das Andenken eines so werthen Mannes etwas mehr zu thun, als gelegentlich durch ehrende Erwähnung desselben in meinen theologischen Schriften geschehen war, lag mir stets im Sinne. Nachdem ich in Erfahrung gebracht, daß das vollständige Werk, aus welchem Lessing die Fragmente bekannt gemacht hatte,

auf der Hamburger Bibliothek noch vorhanden sei, wandte ich mich im Jahre 1844 dahin mit dem Wunsche, das Manuscript zur Herausgabe zu erhalten. Allein es war bereits einem Andern, dem jetzigen Secretär der Bibliothek, Herrn Dr. Wilhelm Klose, zu diesem Zwecke zugesagt. Derselbe begann sofort, da für das ganze umfangreiche Werk sich kein Verleger finden wollte, seit 1850 es stückweise in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie abdrucken zu lassen; doch schon der dritten Mittheilung folgte keine Fortsetzung mehr.

Da hatte ich mir im Laufe des vergangenen Winters bei einer Musterung der neueren theologischen Literatur durch das schale apologetische Gebräu, das insbesondere die neutestamentliche Kritik in den letzten Jahren so reichlich zu Markte gebracht hat, den Magen gründlich verdorben, und indem ich mich nach etwas kräftig Zusammenziehendem umsah, fiel mir der alte Reimarus ein. Erst griff ich nach den Lessing'schen Fragmenten, dann nach Klose's Mittheilungen, und nachdem mir dieser Vorschmack trefflich bekommen war, widerstand ich dem Verlangen nicht, womöglich das Ganze zur Stelle zu schaffen. Und dießmal war ich glücklicher als früher. Aus einer Notiz in Niedner's Zeitschrift wußte ich, daß eine getreue Abschrift des Werkes im Besitz eines Hamburger Privatmanns sei, und auf die gefällige Verwendung des Herrn Dr. Klose hatte der Besitzer, Herr Hauptmann Gädechens, die Güte, mir das Manuscript anzuvertrauen. Und der Trunk aus dem Vollen that mir so gut, daß ich mich nicht allein vollkommen hergestellt fand, sondern nach solcher Herzstärkung auch hoffen darf, noch weitere Portionen heutiger Theologie ohne Nachtheil zu mir nehmen zu können.

Doch ich wollte auch Andern dienen, und zugleich dem Verfasser meine Dankbarkeit bezeigen. An eine Herausgabe des ganzen Werkes dachte ich, nachdem ich es in Händen hatte, nicht mehr. Gewiß ist es eines der merkwürdigsten und gediegensten Erzeugnisse des vorigen Jahrhunderts; gewiß bleibt es tief zu beklagen, daß es nicht im rechten Zeitpunkte herausgekommen ist, um mit der ganzen Wucht eines geschlossenen wissenschaftlichen Ganzen in die geistige Bewegung der siebziger Jahre einzugreifen. Aber wenn man es jetzt noch als Ganzes herausgeben wollte, würde es schwerlich viele Leser finden. Es ist in seinem Stand-

punkt und seiner Haltung, in Anschauungs- und Ausdrucksweise, unserer Zeit fremd geworden. Ihr gegenüber bedarf der alte Reimarus eines Dolmetschers, eines Mittelsmannes. Der wollte ich werden. Ich wollte den Zeitgenossen anschaulich machen, wer der Mann gewesen, wie er gedacht, was er erstrebt hat. Ich wollte den Hochmuth der Theologen dämpfen, die ihm mit dem Einwurfe, daß das alles längst widerlegt sei, das Wort abzuschneiden Lust haben möchten. Ich wollte dem Anstoß vorbeugen, den bei redlichen Laien die Härte seiner Urtheile über heilig gehaltene Personen und Sachen erregen könnte. Beides suchte ich einfach dadurch zu leisten, daß ich den Ausblick auf den heutigen Stand der biblischen Kritik eröffnete, auf welchem das Schroffe und Einseitige der Reimarus'schen Ansichten sich ebenso von selbst gemildert und ergänzt, wie der Kern derselben sich als unverlierbare Wahrheit erprobt hat.

Reimarus ist gegen seine Mitwelt nicht offen gewesen; er hat vorgezogen, seine Ueberzeugungen nur handschriftlich der Nachwelt zu hinterlassen. Aber gegen sich selbst war er um so aufrichtiger, sich selbst hat er keinen Dunst vorgemacht, sich mit keiner Ausflucht hingehalten. Darum gereicht uns auch, was er so niederschrieb, noch heute, nach hundert Jahren, zur Erfrischung. Jetzt ist es umgekehrt theologischer Brauch, erst sich selbst weißzumachen, daß man glaube, und Gründe vorzuspiegeln, warum man glaube, dann mit diesem gemachten Glauben natürlich gegen alle Welt offenherzig zu thun. Was in dieser Art jetzt geschrieben und gedruckt wird, wenn man es nach hundert Jahren wieder aufschlagen wird, in welchem Fäulnißzustande wird man es finden, welche Pest wird es aushauchen? Aber wer wird es auch bis dahin noch aufschlagen wollen?

Heilbronn, im October 1861.

Der Verfasser.

1.

Nächst dem Reformationsjahrhundert hat keines der Jahrhunderte seit der Völkerwanderung für den Fortschritt der Menschheit mehr gethan, als das achtzehnte. Nach dem Stillstand und Rückfall des siebzehnten nahm es die Aufgaben des sechzehnten in umfassenderm Sinne wieder auf und führte sie der Lösung so nahe, als dieß in dem verschlungenen Gang der Geschichte, die niemals rein abrechnet, möglich ist. Die Reformation wurde zur Aufklärung; an die Stelle des Glaubens traten Denken und Gewissen; aus Christen sollten Menschen, aus Unterthanen Bürger werden.

Das neunzehnte Jahrhundert hat eine reiche Erbschaft angetreten; aber selten ist auch ein reicher Erbe gegen den Erblasser undankbarer gewesen. Beinahe bis in die Mitte unsers Jahrhunderts herein war die Geringschätzung des vorigen guter Ton. Kaum glaubte einer Geist zu haben, wenn er nicht die sogenannte Aufklärung geistlos fand, und die Tiefe des eigenen Denkens wurde oft nur durch den Spott über die Seichtigkeit des Rationalismus beurkundet. Das achtzehnte Jahrhundert erschien seicht, weil es klar war; weil es viel Verstand hatte, schien es wenig Geist zu haben. Einseitig war das achtzehnte Jahrhundert, das ist gewiß; aber kräftige Einseitigkeit ist allemal der Charakter geschichtlicher Fortschrittsperioden, während satte Vielseitigkeit die Zeiten des Stillstands bezeichnet. Das achtzehnte Jahrhundert war unhistorisch, es verstand eigentlich nur sich selbst; um so klarer wußte es aber auch, was es wollte und sollte.

Ein Berliner Philosoph hat neulich Friedrich Wilhelm IV. einen historischen Geist genannt. Mag ihm der Geist der Geschichte eine solche Lästerung vergeben; aber so viel ist richtig,

jener Fürst war recht eine Verkörperung dessen, was das neunzehnte Jahrhundert ist, sofern es das achtzehnte verleugnet. Ueberfluß an Geist, aber Mangel an Menschenverstand; Gefühl nur gar zu viel, aber Charakter doch gar zu wenig; mehr Edelmuth als Rechtlichkeit; Andacht ohne Ernst der Gesinnung; vornehme geschichtliche Liebhaberei ohne gesunden geschichtlichen Trieb, ohne die Lust und die Kraft, von dem Blättern in dem Bilderbuche der Vergangenheit hinweg einen männlichen Schritt in die Zukunft hinein zu thun. Und kann man denn einen Geist historisch nennen, der eben die nächstliegende Vergangenheit aus dem Buche der Geschichte streichen möchte? der zwar das Mittelalter zu verstehen und zu lieben meint, aber das Zeitalter Friedrich's und Joseph's, der deutschen Vernunftkritik und der französischen Staatsumwälzung verkennt, ja selbst an einem Luther und Calvin eigentlich nur von ihrer rückwärts, dem Mittelalter zugekehrten Seite sich angesprochen findet?

Es gehört zu den unwillkürlichen Verdiensten, deren der romantische König sich manche erworben, selbst der blödesten Fassungskraft thatsächlich gezeigt zu haben, wohin unser Jahrhundert mit solcher Verleugnung der Errungenschaften des achtzehnten kommt. Verdumpfung und begonnene Fäulniß in allen Gebieten, in Staat und Kirche, Schule und Wissenschaft, war das Erbe, welches die jetzige Regierung Preußens vor drei Jahren antrat, Und auch jetzt sind noch lange nicht genug Fenster dem freien Luftzuge geöffnet, noch lange nicht alle faulen Reste der vorigen Wirthschaft beseitigt. Es gilt immer noch entschiedener an das Jahrhundert der Aufklärung und Humanität, der Volks- und Menschenrechte anzuknüpfen, noch offener anzuerkennen, daß jeder Fortschritt über dasselbe hinaus durch Aneignung seiner Ergebnisse, durch Weitergehen auf seinem Wege, nicht durch Umkehr von demselben bedingt ist.

Mit Geschick und Erfolg hat die Rückschrittspartei in Deutschland, vor allem die Dichter und Philosophen der romantischen Schule, die hervorragenden Männer unsers achtzehnten Jahrhunderts in ein ungünstiges Licht zu rücken, die unbedeutenden voranzustellen, die großen zurückzuschieben oder gar aus der Reihe zu entfernen gewußt. Während der Franzose, wenn vom achtzehnten Jahrhundert die Rede ist, seines Voltaire und Rousseau,

seines Diderot und d'Alembert, Lafayette und Mirabeau mit Stolz gedenkt, fällt dem Deutschen im gleichen Falle gewiß immer zuerst Friedrich Nicolai ein. Unter den Regenten, welche den Geist des vorigen Jahrhunderts in sich darstellen, ließ sich Joseph's II. tragischer Ausgang sogar als eine Warnung benutzen, und an Friedrich II. hat man seine Freigeisterei und französische Bildung, als den Tribut, den er seinem Jahrhundert abgetragen, von seiner persönlichen Regentengröße abzusondern gewußt. Unsere beiden großen Dichter zählt man dem Uebergang aus dem Aufklärungszeitalter in das neuere zu, und auch Lessing und Kant, urtheilt man nicht ohne Grund, haben doch in vielen wesentlichen Stücken über ihr Jahrhundert hinausgegriffen.

Allein wenn immerhin eben die größten Männer eines Zeitalters diejenigen sein werden, die am meisten in das folgende hinüberragen, wie das bei Lessing und Kant unstreitig der Fall ist, so hebt dies doch das eigenthümliche Geistesgepräge nicht auf, welches den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wie den Dichter des Nathan dem achtzehnten Jahrhundert als dessen ausgezeichnetste Vertreter zuweist. Zugegeben, daß neben solchen Männern zweier Jahrhunderte diejenigen, welche ganz und ausschließlich nur Einem, als reine Verkörperungen seines Geistes angehören, im zweiten Range stehen werden, so hat doch auch unter diesen Deutschland noch ganz andere, ungleich bedeutendere Männer als einen Nicolai oder Mendelssohn, Bahrdt oder Basedow aufzuweisen. Einen der merkwürdigsten darunter, der bisher theils im Schatten eines Größern, theils im Zwielicht halben Versteckes und unklarer Vorstellungen stand, möchte ich in die Helle rücken, die ihm gebührt, und in der er dem achtzehnten Jahrhundert wie dem deutschen Namen zur Ehre gereichen wird. Es ist Hermann Samuel Reimarus, den die meisten bis jetzt nur aus Lessing's theologischen Streitschriften, im besten Falle aus den „Fragmenten“ kennen, welche Lessing aus einem bis heute noch nicht vollständig gedruckten Werke desselben bekannt gemacht hat. Das Werk liegt mir handschriftlich in seinem ganzen Umfange vor, und daraus, mit Zuziehung der gedruckten Schriften und der vorhandenen Lebensnachrichten über Reimarus, möchte ich eine Vorstellung von dem Mann und seinen Ansichten, seinem Geist und seiner Bedeutung geben.

2.

Hermann Samuel Reimarus war am 22. December (a. St.) 1694 in Hamburg geboren. Sein Vater Nikolaus, eines Predigers Sohn aus Stolzenberg bei Stettin, war aus Kiel, wo er Theologie studirte, von dem Senator und nachmaligen Bürgermeister Schaffshausen zur Erziehung seines Sohnes, dem dann noch der junge, später als Dichter bekannt gewordene Brockes zugesellt wurde, nach Hamburg berufen, in der Folge daselbst als Lehrer am Johanneum angestellt worden, und hatte sich mit einer Tochter aus der angesehenen Patricierfamilie der Wetken verheirathet. Er muß ein geborener Schulmann, von ebenso viel Freundlichkeit als Würde, ebenso wirksam als Erzieher, wie anregend als Lehrer gewesen sein, und sein Einfluß auf die Bildung und den Charakter des Sohnes, den er bis in dessen zwölftes Jahr fast allein unterrichtete, ist nach dem eigenen Zeugniß des letztern ein höchst bedeutender gewesen. Aus der Klasse des Vaters kam Hermann Samuel in die des berühmten Johann Albrecht Fabricius, dessen Schwiegersohn er in der Folge werden sollte. Mit 16 Jahren trat er aus dem Johanneum in das Gymnasium über, von wo er im Jahre 1714, zwanzigjährig, die Universität Jena bezog.

Theologie war sein Fachstudium; daneben betrieb er jedoch mit gleichem Eifer alte Sprachen und Philosophie; wie er denn auch sofort in Wittenberg, wohin er sich 1716 begab, Adjunct der philosophischen Facultät wurde. In den Jahren 1720 und 1721 machte er eine gelehrte Reise nach Holland und England, trat hierauf seine Docentenstelle in Wittenberg wieder an, bis er im Jahre 1723 einem Rufe nach Wismar als Rector der dortigen Schule folgte. Vier Jahre hatte er hier gewirkt, als in seiner Vaterstadt Hamburg in Folge von G. E. Edzard's Tode die Professur der hebräischen und der übrigen orientalischen Sprachen am Gymnasium erledigt wurde. Aus Anhänglichkeit an die Heimat bewarb sich Reimarus um die damals wenig einträgliche Stelle, die er auch leicht erhielt und von dem Sommer 1728 an, wo er sie antrat, unverlockt durch verschiedene Gelegenheiten, auswärts vortheilhaftere Anstellungen zu erhalten, worunter beson-

ders eine glänzende Einladung nach Göttingen als Nachfolger Gesner's, 40 Jahre lang bis an sein Ende bekleidet hat.

Für Reimarus, der bald an Gelehrsamkeit mit seinem Schwiegervater Fabricius wetteifern konnte, den er an Scharfsinn und philosophischem Geiste übertraf, war es ein sehr bescheidener Beruf, die Anfangsgründe des Hebräischen zu lehren, und auch das Höhere, wozu er allmählich fortschreiten konnte, wie biblische Alterthümer und Kritik, nur einem ganz kleinen Schülerkreise vorzutragen; aber er unterzog sich diesen Amtsverrichtungen mit einer Pflichttreue, als wenn er für nichts Weiteres die Vorbildung gehabt hätte. Indessen wollten diejenigen Schüler des Gymnasiums, die für ihr Studium kein Hebräisch nöthig hatten, den Unterricht eines so ausgezeichneten Lehrers darum nicht entbehren. Sie baten ihn theils um philologische Uebungsstunden, theils um philosophischen und encyklopädischen Unterricht, und er kam ihren Wünschen bereitwillig entgegen. Die Professur der Mathematik jedoch, die man ihm einmal neben der des Hebräischen auftragen wollte, übernahm er nicht, so sehr er durch seine gründlichen Kenntnisse in dieser Wissenschaft dazu befähigt gewesen wäre.

Für seine weitschichtigen, das ganze Reich des Wissens umfassenden Studien brauchte Reimarus viel amtsfreie Zeit. Außer der Philologie und Mathematik, der Philosophie und Theologie, war er in politischer und Literargeschichte, in Staats- und Volkswirthschaftslehre, wie wenige bewandert. Eine besondere Liebhaberei aber hegte er für Naturwissenschaft und Naturgeschichte, wozu er auch kostbare Anschaffungen nicht scheute. Doch mit den fortschreitenden Jahren traten allmählich alle andern Beschäftigungen hinter der mit der Philosophie in den Hintergrund. In dieser ging er anfangs, seinem jenaischen Lehrer Buddeus folgend, mit den Eklektikern, bis Wolf's systematische Bestimmtheit den scharfen Geist und entschiedenen Charakter au sich zog. Indeß auch Wolf gegenüber blieb Reimarus Selbstdenker und Weiterdenker: mit Recht nennt ihn Kuno Fischer, bei dem ich überhaupt unter den neuern Schriftstellern die gründlichste Würdigung des Mannes finde, den weitaus bedeutendsten und determinirtesten Kopf der ganzen Schule[1]).

---

1) G. W. Leibnitz und seine Schule, S. 531.

Ohne die Schriftstellerei zur Lebensaufgabe zu machen, hat doch Reimarus jede der Hauptrichtungen seiner Studien durch ein hervorragendes Werk bezeichnet. Die philologisch-historische durch die Ausgabe des Dio Cassius, die er nach den hinterlassenen Vorarbeiten seines Schwiegervaters Fabricius, an denen jedoch noch gar Vieles zu ergänzen war, vollendete, und die, wie sie in den Jahren 1750 und 1752 in zwei prächtigen Foliobänden erschien, langehin als Musterausgabe eines Classikers mit Recht gegolten hat. Vor dem zweiten Theile dieses Werkes findet man auch das beste der in weitere Kreise gekommenen Bildnisse von Reimarus. Das bekanntere vor den gleich zu erwähnenden Abhandlungen gibt zwar an Auge und Mund von der Geisteshelle und Freundlichkeit des Verfassers einen lebendigen Eindruck, aber das größere vor dem Dio Cassius zeigt überdies eine geheimnißvolle Tiefe, die uns ahnen läßt, daß hinter diesem Manne wohl noch weit mehr gewesen sein möchte, als er räthlich fand, den Zeitgenossen aufzuschließen.

Seinen philosophischen Beruf, insbesondere im logischen Fache, beurkundete Reimarus durch seine „Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft“ (1756); von seinen naturwissenschaftlichen Studien und zugleich von seiner Auffassung der philosophischen Theologie gab er eine Probe in den vielgelesenen und oft aufgelegten „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ (1755), wozu die fünf Jahre später erschienenen „Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere“ als weitere Ausführung eines einzelnen Punktes mitgehören. (Inwiefern hieher außerdem als Probe seiner theologischen Gelehrsamkeit wie als das negative Ergänzungsstück zu den Bejahungen der ebengenannten Abhandlungen, dabei als das Hauptwerk seines Lebens und der treueste Spiegel seiner Persönlichkeit, das ungedruckte Werk gehört, das eigentlich die Veranlassung dieser Aufzeichnungen ist, davon wird bald ausführlicher zu handeln sein.)

Bei so umfassenden und gründlichen wissenschaftlichen Studien war übrigens Reimarus nichts weniger als ein Stubengelehrter, vielmehr machte er es sich zur besondern Aufgabe, die Wissenschaft dem Leben, die Gelehrten den Weltleuten näher zu bringen. Bescheiden ohne blöde, mittheilsam ohne eitel und auf-

dringlich zu sein, bei aller Würde ein gewandter und aufgeweckter Gesellschafter, besaß er alle Eigenschaften dazu. Die hamburgische Theatergeschichte gedenkt einer Scene, wo in einem Garten vor dem Dammthor im Kreise von Gelehrten und Kaufleuten Reimarus den aufmerksam zuhörenden Schauspieler Eckhof über philosophische Materien belehrte, und in spätern Jahren versammelte er in seinem Hause eine Gesellschaft von Männern beider Stände, die sich in zwangloser Geselligkeit über wissenswerthe und nützliche Dinge unterhielten, ihre Erfahrungen und Forschungen, Ansichten und Urtheile austauschten.

Auch Reimarus' häusliches Leben war musterhaft. Von den sieben Kindern, welche ihm seine Gattin, die würdige Tochter seines Lehrers Fabricius, gebar, blieben zwar nur drei, ein Sohn und zwei Töchter, am Leben; aber man konnte keine achtungswerthere und glücklichere Familie sehen, und noch lange nach seinem Tode ist durch seinen Sohn, den ausgezeichneten Arzt Johann Albrecht Heinrich, und seine geistvolle, unvermählt gebliebene Tochter Elise das Reimarus'sche Haus einer der geistigen Mittelpunkte Hamburgs geblieben.

So, als Gelehrter wie als Mensch geschätzt, von Nahen geliebt und von Fernen geehrt, in pflichtmäßigem Wirken und genußreichem Forschen, erreichte Reimarus bei zartem Körperbau und nach manchem Siechthum seiner frühern Jahre später gesünder, ein verhältnißmäßig hohes Alter und blieb, auch da mit zweiundsiebzigen sich die Zeichen nahender Auflösung einstellten, munter und geistesfrisch. Am 19. Februar 1768 lud er einen Kreis erlesener Freunde zum Mittagessen in sein Haus. Auch jetzt noch ein heiterer Wirth, erklärte er doch mit feierlicher Bestimmtheit, dies sei sein Abschiedsmahl. Drei Tage darauf vernahmen die Freunde, er sei ernstlich erkrankt, und nach zehn weitern Tagen, am 1. März früh 3 Uhr, war Reimarus sanft verschieden.

3.

Die bisher mitgetheilten Lebensnachrichten über Reimarus sind der Gedächtnißschrift entnommen, welche unmittelbar nach seinem Tode sein College und Freund Büsch, Professor der Ma-

thematik am Gymnasium und Gründer der Handelsschule in Hamburg, von Amts wegen über ihn verfaßt hat[1]). In dieser Gedächtnißschrift ist der theologischen Forschungen und Ansichten des Verstorbenen, insbesondere des Werkes, aus dem etliche Jahre nachher durch Lessing jene berufenen „Fragmente" bekannt geworden sind, mit keinem Worte gedacht. Es fragt sich, ob der Lebensbeschreiber darum gewußt hat. Daß Reimarus das in Rede stehende Manuscript „im Vertrauen zwei oder drei Freunden, unter denen der bekannte Dichter Brockes war", mitgetheilt hat, wissen wir durch seinen Sohn[2]); ob aber Büsch zu diesen Vertrauten gehörte, wissen wir nicht, und gehörte er dazu, so mochte er sich um so mehr verpflichtet halten, davon zu schweigen. Denn Reimarus hielt es nicht an der Zeit, mit seinen theologischen Verneinungen öffentlich hervorzutreten, und nach seinem Tode konnten seine Hinterbliebenen es sogar als Pflicht der Pietät gegen den Heimgegangenen betrachten, ihn nicht den Schmähungen und Verketzerungen der Geistlichkeit und des großen Haufens auszusetzen.

Das letzte Jahr vor Reimarus' Ableben hatte Lessing als Dramaturg des dortigen Theaters in Hamburg zugebracht und den schon kränkelnden Greis zwar noch kennen gelernt, doch ohne mit demselben in ein vertrauteres Verhältniß zu treten[3]). Aber er blieb nach dessen Tode noch zwei ganze Jahre in Hamburg, und da wurde er mit seiner hinterlassenen Familie, namentlich dem ihm gleichalterigen Sohn Johann Albrecht Heinrich und der Tochter Elise (Margaretha Elisabeth) genauer bekannt. Sie gestatteten ihm die Einsicht in die Handschriften der väterlichen

---

1) Memoriae immortali H. S. Reimari, linguarum orientalium in Gymnasio Hamburgensi per XLI annos Professoris, qualecunque hoc monumentum officii et pietatis causa posuit J. G. Büsch, Math. P. p. in Gymnasio Hamburgensi. 33 fol. Eine Rarität, deren Besitz ich der zuvorkommenden Güte des Herrn F. A. Cropp, jetzigen Herausgebers des Hamburgischen Schriftstellerlexikon, verdanke.

2) S. dessen Brief in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1850, XX, 520. Vgl. den Aufsatz: B. H. Brockes und H. S. Reimarus, in meinen Kleinen Schriften biographischen, literar- und kunstgeschichtlichen Inhalts, Gesammelte Schriften Bd. II, Nr. I.

3) Angabe des Sohnes, a. a. O.

Bibliothek[1]), worunter zunächst zwar Abschriften alter Codices verstanden sind, doch ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch das in Rede stehende Werk des Vaters Reimarus darunter gewesen. Das ganze Werk, schrieb Lessing später an Herder, habe er nicht in Händen, sondern nur bei dritten Personen gelesen[2]); was er schon im Herbst 1770, wenige Monate nach seiner Uebersiedelung von Hamburg nach Wolfenbüttel, dem ihn besuchenden Mendelssohn zeigte[3]), waren, nach seiner Angabe in der Vorrede zu dem Fragment vom Zwecke Jesu, nur Stücke des ersten Entwurfs, da der Verfasser das Werk, dem Zeugniß seines Sohnes zufolge, „zu wiederholten malen bearbeitet" hat[4]). Wenn er es, wie oben erwähnt, dem ihm befreundeten Dichter Brockes mitgetheilt hat, so muß es, da dieser am 16. Januar 1747 gestorben ist, schon so frühzeitig vorhanden gewesen sein; ja einer Stelle in einem der von Lessing mitgetheilten Fragmente zufolge, die von dem Jahre 1744 als dem laufenden Jahre zu sprechen scheint[5]), noch früher. Aber so wichtig war dem Reimarus dasjenige, was er in diesem Werke niederlegen wollte, so sehr betrachtete er dessen möglichste Vollendung als Lebensaufgabe, daß er es, wie seine Kenntnisse sich mehrten und seine Ansichten sich läuterten, immer neuen Umarbeitungen unterwarf, deren letzte er, wie sein Sohn bezeugt, erst in den letzten Monaten seines Lebens vollendet, und von welcher Lessing, demselben Zeugniß zufolge, nachmals nur noch einige Kapitel abschriftlich erhalten hat.

Durch wen jene Bruchstücke in Lessing's Hand gekommen, sagt uns J. A. H. Reimarus nicht; schwerlich war er es selbst, eher seine dem Vater wie Lessingen geistig näher stehende Schwester Elise, die dabei jedoch kaum ohne Vorwissen des Bruders gehandelt haben dürfte. An eine Bekanntmachung durch den Druck war ursprünglich wohl nicht gedacht. Lessing selbst be-

---

1) S. Lessing's Brief an Reiske, Braunschweig, 13. October 1770. Werke, herausgegeben von Maltzan, XII, 315.

2) Wolfenbüttel, 10. Januar 1779. Werke, XII, 627.

3) S. den Brief an Mendelssohn vom 9. Januar 1771. Werke, XII, 337 ff., und Danzel-Guhrauer, G. E. Lessing's Leben und Werke, II, 141.

4) S. den schon angeführten Brief.

5) In dem Fragment: Unmöglichkeit einer Offenbarung ꝛc. Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten, Berlin 1784, S. 56.

zeichnet die Personen, bei denen er das ganze Manuscript gelesen habe, als „Leute, die entweder viel zu eifersüchtig oder viel zu furchtsam damit seien, als daß sie es ihm anvertrauen möchten", und mit Recht bezieht Guhrauer diese Aeußerung besonders auf Reimarus den Sohn. Indessen auch die geistesstärkere Schwester suchte, als bei einem Besuche Lessing's in Hamburg Plane zur Veröffentlichung des Werkes gemacht wurden, diese zu hintertreiben [1]); wie nicht minder Nicolai und Mendelssohn bei Lessing's Anwesenheit in Berlin ihm das Vorhaben ernstlich widerriethen. Lessing hatte Recht, daß er sich nicht davon abbringen ließ, Recht auch darin, daß er, was er hatte, obwohl es weder das vollständige noch das vollendete Ganze war, als Ganzes mittheilen wollte. Schon war ein Verleger gefunden, aber Censurschwierigkeiten vereitelten den Plan, der nachher in der unvollkommenen Art ausgeführt wurde, daß Lessing in den Jahren 1774—77 nacheinander sechs ausgewählte Bruchstücke des Manuscripts in seinen „Beiträgen zur Geschichte der Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel" [2]), für die er Censurfreiheit genoß, das letzte und größte: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger", im Jahre 1778 besonders erscheinen ließ. Weitere Stücke, die er von Lessing „in einer seiner verdrießlichen Stunden erhalten", gab nach Lessing's Tode im Jahre 1787 C. A. E. Schmidt, unter welchem Namen indeß nach Meusel [3]) der Kanonikus Andreas Riem versteckt sein soll, unter dem Titel „Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten" heraus; während die Abschnitte des Reimarus'schen Werkes über den Kanon, welche Lessing unter dem auf Semler's „freie Untersuchung" zielenden Titel „Eine noch freiere Untersuchung des Kanons Alten und Neuen Testaments" im Jahre 1774 herauszugeben beabsichtigt hatte [4]), nicht erschienen sind.

1) Elise Reimarus an Hennings, Hamburg, 8. Februar 1776. S. Zu Lessing's Andenken. Mitgetheilt von W. Wattenbach. Separatabdruck aus Bd. XXXVIII des Lausitzischen Magazins, S. 5. Ein Artikel, für dessen gefällige Zusendung eben zur gelegensten Zeit ich dem Herrn Verf. zu lebhaftem Danke verpflichtet bin.

2) Das erste Fragment: „Von Duldung der Deisten", 1774, die fünf folgenden 1777.

3) Das gelehrte Deutschland, VI, 363.

4) An K. G. Lessing, Wolfenbüttel, 11. November 1774. Werke, XII, 498.

Ein Mittel, für diese Veröffentlichungen die Zustimmung der Reimarus'schen Hinterbliebenen zu erlangen, scheint das Versprechen von Seiten Lessing's gewesen zu sein, ihren Vater nicht als Verfasser zu nennen oder einzugestehen. Daher sein Vorgeben, er habe das Manuscript, wie das des Berengarius, auf der Wolfenbüttler Bibliothek gefunden; daher die falsche Fährte, auf welche er die Neugier des Publikums und den Haß der Theologen führte, indem er in der Einleitung zum ersten Fragment auf Johann Lorenz Schmidt, den verketzerten und längst verstorbenen Wertheimischen Bibelübersetzer, als muthmaßlichen Verfasser hindeutete. Darauf ließ ihm denn auch Elise „im Namen der Reimarer danken für die geschickte Art, mit der er, was er bekannt gemacht, ausgeführt habe" [1]); wobei sie zugleich ihre Verwunderung aussprach, daß die Orthodoxen dadurch noch nicht mißtrauischer gegen Lessing geworden seien. Als aber einige Jahre später, nachdem indeß die übrigen Fragmente erschienen waren, das Geschrei sich mehrte und immer lauter den verstorbenen Reimarus der Autorschaft bezichtigte, da äußerte selbst Elise die Vermuthung, Lessing müsse geplaudert haben [2]), und dieser fand sich veranlaßt, in einem Briefe an ihren Bruder sich angelegentlich gegen diese Beschuldigung zu verantworten und bei seinem nächsten Aufenthalt in Hamburg seine Besuche im Reimarus'schen Hause „mehr nach der Klugheit als nach seiner Neigung einzurichten" [3]). Wenn wir freilich erfahren, daß in jenen Tagen der gute Doctor bald von Kundschaftern umschlichen wurde, die ihm das Geheimniß abzulocken suchten, bald von Freunden beschworen, die Asche seines Vaters gegen den entehrenden Verdacht zu schützen [4]), so könnten wir uns nicht wundern, wenn seinerseits eine gewisse Verstimmung gegen denjenigen Platz gegriffen hätte, von dem jedenfalls der erste Anlaß zu allen diesen Verdrießlich-

---

1) An Hennings, 8. Februar 1776. Bei Wattenbach, a. a. O.

2) An Hennings, 26. September und 18. November 1777. Bei Wattenbach, S. 15.

3) An J. A. H. Reimarus, Wolfenbüttel, 6. April 1778, und an Elise, 6. September 1778. Werke, XII, 605 u. 614.

4) Elise Reimarus an Hennings, 18. November 1777 und 21. Mai 1778. Bei Wattenbach, S. 15 u. 18.

keiten ausgegangen war. Als später der Sohn des Doctors in Wolfenbüttel und selbst auf der Bibliothek erschien, ohne Lessing zu besuchen, oder sich auch nur nach ihm zu erkundigen, da hieß es wohl, er habe absichtlich einen Mann nicht besuchen wollen, der so viel Schande auf seinen Großvater gebracht habe. Lessing, der dieß seiner unverändert gebliebenen Freundin Elise meldete, setzt empfindlich hinzu, es möge sehr nützlich sein, seinen christlichen guten Geruch lauter und rein zu erhalten; ob man aber darin nicht auch zu weit gehen könne, gebe er der Tochter dieses Großvaters zu bedenken, die ihn mit andern Augen ansehe, „wenn sie ihre Briefe nicht ebenso wolle geschrieben haben, als dieser Großvater sein letztes und bestes Werk geschrieben haben solle“[1]): nämlich, wie theologischer Blödsinn ausgeheckt hatte, in der Absicht, es später selbst zu widerlegen[2]).

Auf etwas Bestimmtes war gleichwohl bei dieser Haltung der Nächstbetheiligten in weitern Kreisen nicht zu kommen, und noch im Jahre 1811 schrieb Meusel in seinem Lexikon: „Ob Reimarus Verfasser der von Lessing 1774 ff. herausgegebenen sogenannten Wolfenbüttelschen Fragmente sei, ist nur wahrscheinlich“[3]). Erst seit dem Jahre 1814, wo J. A. H. Reimarus der Sohn die von ihm der Göttinger Bibliothek bestimmte Abschrift des Werkes (die Urschrift vermachte er der Hamburgischen Stadtbibliothek) mit einem Briefe begleitete, worin er seinen Vater als den Verfasser nannte[4]), findet hierüber vollkommene Gewißheit statt. Auch kennt man seitdem den eigentlichen Titel des Werkes,

---

1) Lessing an Elise Reimarus; Werke, XII, 658 f.

2) Elise Reimarus an Hennings, 21. Mai 1778. Bei Wattenbach, S. 18.

3) In dem Artikel: H. S. Reimarus, XI, 132.

4) Der Brief ist abgedruckt in Niedner's Zeitschrift, XX, 619—621. Schlosser'n, der in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts dem Reimarus als Menschen und Schriftsteller alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, ist dabei das Wunderliche begegnet, Vater und Sohn durcheinander zu bringen. Denn wenn er von dem Verfasser der Fragmente sagt, er sei kein Gottesgelehrter von Handwerk gewesen, wenn er ihn als Arzt und Lessing's Freund, überdieß als Mitarbeiter an Forster's und Lichtenberg's Göttingischem Magazin bezeichnet (II, 559. III, b, 179. 262): so ist offenbar, daß er dabei den Sohn, Johann Albrecht Heinrich, im Auge gehabt hat.

nämlich: „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ [1]).

Aus der Originalhandschrift dieses Werkes sind in den Jahren 1850—52 die drei ersten Bücher des ersten Theils, ohne das letzte Kapitel vom dritten Buche, durch Dr. Wilhelm Klose in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie bekannt gemacht worden; während die zwei übrigen Bücher des ersten Theils, nebst dem genannten Kapitel und einem kritischen Anhang über den Kanon des Alten Testaments, und sämmtliche fünf Bücher des zweiten Theils, sammt einem ähnlichen Anhang über den Kanon des Neuen Testaments, bis jetzt ungedruckt geblieben sind.

Zu den von Lessing bekannt gemachten „Fragmenten“ und den später angeblich von C. A. E. Schmidt herausgegebenen „Uebrigen noch ungedruckten Werken des Wolfenbüttelschen Fragmentisten“ verhält sich diese Redaction der letzten Hand so, daß die von Lessing so betitelten Fragmente „Von Duldung der Deisten“ und „Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln“ wörtlich gleichlautend [2]), das „Vom Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer“ und „Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren“ wesentlich umgearbeitet sich in dem Manuscripte finden [3]), das

1) In der mir vorliegenden Abschrift ist er genau so zu lesen:

Apologie
oder
Schutzschrift
für
die vernünftigen Verehrer Gottes,
geschrieben
von

Hamburg 1767.

In der Abschrift sind es drei nicht ganz gleiche Quartbände, wovon zwei die alttestamentliche, der dritte die neutestamentliche Geschichte und Lehren umfassen; in der zu Hamburg befindlichen Urschrift (nach Klose, bei Niedner, XX, 521) zwei Bände zu 972 und 1072 Quartseiten.

2) Ersteres I. Thl., I. Buch, IV. Kap., §. 5—11 in der Mitte, bei Niedner, XX, 592—605. Letzteres ebendas., III. Kap., §. 1—8, S. 566—580.

3) Jenes I. Thl., III. Buch, II. Kap., bei Niedner, XXII, 404—426. Dieses V. Buch, IV. Kap., ungedruckt.

Fragment aber „Von der Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“ als Ganzes aufgelöst, und die Grundgedanken desselben an verschiedenen Stellen des jetzigen Werkes untergebracht sind. Die Kritik der alttestamentlichen Geschichte in den nach Lessing's Tode herausgegeben „Uebrigen noch ungedruckten Werken“ und der neutestamentlichen in dem von Lessing herausgegebenen Fragment: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ und dem dazu gehörigen „Ueber die Auferstehungsgeschichte“, ist gleichfalls gänzlich umgearbeitet und vielfach erweitert worden; obwohl in manchen Abschnitten, wie z. B. über die Richter, über David im Alten Testament, über die Auferstehung und einzelne Stücke der Apostelgeschichte im Neuen Testament, beide Redactionen stellenweise wörtlich zusammentreffen. Durchaus verhält sich die spätere Bearbeitung zu der früheren als die reifere; man sieht, es ist alles wiederholt bedacht, Uebersehenes nachgetragen, Verfehltes berichtigt, das Ganze besser geordnet, die Theile gleichmäßiger gegeneinander abgewogen worden. Dabei ist jedoch die Grundansicht dieselbe geblieben, sein Urtheil über Personen und Sachen hat Reimarus nirgends geändert, ebenso wenig ist in seiner Stimmung ein Wechsel zu bemerken; denn daß hie und da ein allzu greller Ausdruck mit einem gelindern oder doch ruhigern vertauscht ist, wird durch neu hinzugekommene Ausfälle an andern Stellen vollständig ausgeglichen. Einigemale kommt es wohl vor, was in der Natur der Sache liegt, daß das Schlagende des ersten Ausdrucks, den der Verfasser für seinen Gedanken fand, durch die größere Bemessenheit oder Vollständigkeit der spätern Bearbeitung nicht ersetzt wird; wie man auch bedauern kann, daß die durch ihre schlußkräftige Demonstration musterhafte Abhandlung: „Von der Unmöglichkeit einer Offenbarung u. s. w.“ in der neuen Bearbeitung als Ganzes keine Stelle gefunden.

4.

Je klarer nun einerseits aus den wiederholten Umarbeitungen, denen Reimarus während eines halben Lebens dieses Werk unterzog, die Wichtigkeit hervorgeht, welche die darin niedergelegten Ueberzeugungen für ihn hatten, und je redlicher und gediegener

andererseits uns sein Charakter erscheint, desto dringender stellt sich die Frage, wie es zu erklären ist, daß er gleichwohl diese Ueberzeugungen lebenslänglich so tief verborgen, diese ganze, merkwürdigste Seite seines Wesens für die Mitlebenden in vollständiges Dunkel gehüllt hat.

Er selbst nennt es eine Heuchelei, mit welcher er und noch viele in der Christenheit sich zu ihrem innern Verdrusse behelfen müssen, die aber nur wider „die Herren Theologos" zeuge, daß sie ein freies Bekenntniß der vernünftigen Religion durch Furcht und Zwang unterdrücken. „Denn wer", sagt er in einer schon von Lessing bekannt gemachten classischen Stelle, „wer würde wohl in einer so ernsthaften Sache wider seine eigene Ueberführung öffentliche Handlungen begehen, die ihm ein Ekel und Aergerniß sind? Wer würde seine wahre Meinung, dafür er sich sonst gar nicht zu schämen hätte, vor seinen Freunden und Anverwandten beständig verhehlen? Wer würde seine eigenen Kinder in solche Schulen schicken, da sie nach seiner Einsicht von der wahren Religion, die er selbst zu haben vermeinet, zu einem blinden und verderblichen Aberglauben angeführet werden? wenn er solches alles nicht aus großer Furcht für den Verlust seiner ganzen zeitlichen Wohlfahrt zu thun genöthigt wäre. Die Herren Prediger mögen gewiß glauben, daß ein ehrlicher Mann seinem Gemüthe keine geringe Qual anthun muß, wenn er sich sein ganzes Leben hindurch stellen und verstellen muß. Was soll er aber anfangen, da die meisten Menschen, worunter er lebt, mit Haß und Bosheit gegen den Unglauben von der Priesterschaft erfüllt sind? Man würde ihm Freundschaft, Vertraulichkeit, Umgang, Handel und Wandel, ja alle Liebesdienste versagen, und ihn als einen ruchlosen und abscheulichen Missethäter vermeiden. Welcher gute Bürger würde seine Tochter wissentlich einem Unchristen zur Ehe geben? Und wie würde die, so in seinen Armen schläft, wenn sie dereinst ihres Mannes wahre Meinung von dem Christenthum erführe, nach ihrer Schwachheit ängstlich thun und den Herrn Beichtvater anflehen, daß er doch ihren auf solche verdammliche Wege gerathenen Mann bekehren möchte? Was für eine herrliche Parentation würden ihm die Herren Prediger noch nach seinem Tode halten? würden sie auch seinem Körper noch eine Ruhe im ehrlichen Begräbnisse zugestehen? Was ist also an

der Heuchelei so vieler bedruckten vernünftigen Menschen anders schuld, als der mit so manchem zeitlichen Unglück verknüpfte Glaubenszwang, welchen die Herren Theologi und Prediger vermöge ihrer Schmähungen und Verfolgungen den Bekennern einer vernünftigen Religion bis an ihren Tod anlegen" [1])?

Das also war es in erster Linie, was Reimarus abhielt, mit seinen von dem Glauben der Christenheit abweichenden Ueberzeugungen offen hervorzutreten. Die Schicksale derjenigen von seinen deutschen Zeitgenossen, welche kein Bedenken getragen hatten, dieß zu thun, konnten ihn in seinem Vorsatze nur bestärken. Um ein eigentliches Märtyrerthum handelte es sich nicht mehr; die Zeit der Scheiterhaufen war im achtzehnten Jahrhundert vorbei. Selbst die Kerkermauern, in deren Gewahrsam ein Reichshofraths-Conclusum den Wertheimischen Bibelübersetzer gegeben hatte, zeigten sich nicht mehr undurchdringlich. Reimarus kann den Mann selbst gesehen haben, wie er, der Haft entkommen, unter der Hülle eines angenommenen Namens eine Zeit lang in Hamburg sich aufhielt und durch Uebersetzungen und sonstige literarische Arbeiten sein Leben fristete, bis er in Wolfenbüttel fürstlichen Schutz und nothdürftigen Unterhalt fand. Dippel und Edelmann waren zugleich Schwärmer bei ihrer Freigeisterei: so fiel ihnen das abenteuerliche Wanderleben, zu dem sie sich in Folge ihrer Offenherzigkeit genöthigt sahen, weniger schwer. Oder sollte es Reimarus etwa Bayle'n nachthun, der seinen gefährlichsten Einwürfen durch die Wendung die Spitze abgebrochen hatte: das sei von Seiten der Vernunft gesagt, die sich aber, verdorben und unzulänglich wie sie sei, der Offenbarung unbedingt zu unterwerfen habe? Eine solche französische Grimasse, die übrigens Bayle'n sogar in dem duldsamen Holland nicht alle Verdrießlichkeiten erspart hatte, war mit dem deutschen Ernste von Reimarus' Charakter unverträglich. Lieber wollte er gar nicht sprechen, als, sprach er einmal, nicht ganz und unumwunden sprechen.

Man darf nur darauf sehen, was Reimarus in seiner Stellung zu Hamburg gewesen ist und geleistet hat, um sehr begreiflich zu

---

1) In dem Fragment: „Von Duldung der Deisten". Im Manuscript Thl. I, Buch I, Kap. IV, §. 6; in dem Abdruck in Niedner's Zeitschrift, XX, 594 f.

finden, daß er sich nicht entschließen konnte, alles dieß durch ein offenes Hervortreten mit seinen religiösen Ueberzeugungen nicht etwa nur aufs Spiel zu setzen, sondern ohne weiteres zu nichte zu machen. Er wußte sich mit allen Fähigkeiten ausgerüstet, ein musterhafter Familienvater, ein wirksamer Jugendlehrer, ein tüchtiges und einflußreiches Glied der bürgerlichen Gesellschaft zu sein; eine gesicherte, ehrenhafte äußere Stellung war seinem ganzen Wesen Bedürfniß; selbst seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit fehlte die rasche Schreib- und Streitfertigkeit, die ihm, sobald er einmal sein Schweigen brach, zur Abwehr unentbehrlich gewesen wäre. Dagegen war es eben dieses Ernste und Gewichtige, diese feste Beharrlichkeit in Reimarus' Wesen, was ihn zu der Selbstüberwindung befähigte, welche dazu gehört, um ein ganzes Leben hindurch eine so innige Ueberzeugung, ein so warmes Pathos in sich zu verschließen, durch kein Wort, keine Miene den draußen Stehenden Anlaß zum Verdachte zu geben; ein Stoicismus, dem wir, statt ihn als Verstellung zu rügen, unsere Hochachtung nicht versagen können.

Zumal Reimarus, auch abgesehen von den persönlichen Folgen, im Interesse der Sache Bedenken trug, schon damals mit der Sprache herauszugehen. Ein paar vertraute Freunde, erzählt er im Vorberichte seiner Apologie, mit denen er seine Schrift oder Theile derselben in Ueberlegung genommen, haben in ihn gedrungen, er möchte ihnen erlauben, einen Gebrauch zum Nutzen anderer Menschen davon zu machen. In der That haben sie viele Gründe für sich gehabt. Vielleicht würde dadurch vielen Tausenden die innere Unruhe in Glaubenssachen, aus der sie selbst sich nicht heraushelfen können, benommen werden. Es würde der in der Christenheit fast ganz verkommenen Vernunft aufgeholfen, dem Verfolgungsgeist gesteuert, die wahre, einfache und thätige Religion Jesu, und mithin Tugend, Frömmigkeit und allgemeine Menschenliebe wieder lebendig gemacht werden. Doch alles das habe ihn nicht bewegen können, in die Abschrift und Bekanntmachung seines Aufsatzes zu willigen. Die Zeit scheine ihm noch nicht gekommen, da dieß ohne Ungestüm des Pöbels, ohne Verwirrung in Staat und Kirche abgehen könnte. Die Geistlichen würden Himmel und Hölle bewegen, würden die Obrigkeiten und Regenten anrufen, und selbst die Aufregung des gemeinen Haufens nicht

scheuen, um nur die vernünftige Religion als die allgemeine Feindin aller Sekten der Christenheit unter dem Namen des Unglaubens auszurotten. „Nein“, sagt er, „zu einer solchen Bewegung gedenke ich nicht Anlaß zu geben. Lieber mag die Welt in ihrer blinden Glaubenseinfalt noch eine Weile dahinirren, als daß sie noch dazu zu Haß und zur Verfolgung der Unschuldigen sollte gereizet werden. Lieber mag der Weise, wie er unter den Heiden thun mußte, seine Einsicht für sich behalten und im Aeußerlichen nach den herschenden Meinungen und Gebräuchen sich bequemen, als daß er Leute mit seiner eigenen Gefahr klug machen wollte, die darüber in Wuth und Raserei gerathen würden. Ich bin wenigstens nicht dazu geschickt, und ich weiß auch nicht, ob ich einen überwiegenden Nutz bei den Menschen stiften würde, wenn ich jetzo schon das Unkraut der alten Vorurtheile mit Gewalt ausrotten wollte.“

Doch allem Anscheine nach, meint Reimarus, könne die Zeit nicht mehr ferne sein, da die Welt eine Verschiedenheit der Ansichten mit mehr Sanftmuth dulden werde. Wenn man die Menschen aller Stände genauer kennen lerne, so lasse sich leicht bemerken, daß die Christenheit voll heimlicher Zweifler und Ungläubigen sei, die sich nur um ihrer äußern Wohlfahrt willen verborgen halten. Unmöglich könne das lange so bestehen, und es werde für das Christenthum selbst am Ende kein anderer Rath übrig sein, als daß niemand mehr gezwungen werde, sich gläubig zu stellen, daß beide Heerden sich scheiden, und jedem freigegeben werde, seinem Gott nach seiner Erkenntniß, nach dem Glauben oder nach bloßer Vernunft, ungehindert und öffentlich zu dienen. „Sehet, geliebte Freunde, in deren Hände etwa künftig diese Schrift fallen sollte, das wird die rechte Zeit sein, worauf ihr dieselbe bewahren könnet.“ Bis dahin möge sie im Verborgenen zum Gebrauch verständiger Freunde liegen bleiben, durch den Druck aber erst dann gemein gemacht werden, wenn die Zeiten sich mehr aufgeklärt haben[1]).

5.

Ursprünglich hatte Reimarus diese Aufzeichnungen nur „zu seiner eignen Gemüthsberuhigung“ angefangen. Nachdem einmal

1) Vorbericht, §. 11. 12. Bei Niedner, XX, 535 ff., vgl. §. 1, S. 523.

Zweifel an der hergebrachten Religion in ihm aufgestiegen waren und ihn viele Jahre hindurch beunruhigt hatten, entschloß er sich, dieselben „mit Fleiß niederzuschreiben, um ihnen recht ernstlich in die Augen zu sehen, ob sie denn von solcher Erheblichkeit wären, daß sie der Sache einen Ausschlag geben könnten". Schon jetzt zeigte sich beim Ueberblicken, daß diese Zweifel unter sich zusammenhingen und sich gegenseitig unterstützten. Um jedoch die Sache in verschiedenen Gemüthsstimmungen und unter verschiedenen Gesichtspunkten wiederholt zu erwägen, legte Reimarus seinen Aufsatz eine Weile beiseite; aber jede neue Durchlesung desselben bestärkte ihn in seinem Urtheil, und es fielen ihm jedesmal neue Umstände bei, die der Sache ein weiteres Licht gaben. So wurde endlich aus seinen zerstreuten Zweifeln ein System; während bei Gelegenheit des öftern Durchlesens die ursprüngliche Aufzeichnung immer von neuem umgestaltet wurde, bis endlich dasjenige Werk daraus erwuchs, das der Verfasser sterbend der Nachwelt als Vermächtniß hinterließ [1]).

Daß Reimarus einer so wesentlich polemischen Schrift den Titel einer Apologie oder Schutzschrift gab, hatte seinen guten Grund. Es war ihm ja nicht um das Zerstören an sich zu thun, sondern er hielt dieß nur für unvermeidlich, um Raum für das zu machen, was er bauen wollte. Nur die vernünftige Religion, glaubte er, könne das Menschengeschlecht wahrhaft bessern und beglücken: um ihr Eingang zu verschaffen, mußten die Blendwerke der sogenannten geoffenbarten Religion aufgedeckt werden. Die Vernunftreligion erschien ihm jetzt ebenso, wie das Christenthum in seinen ersten Jahrhunderten, als die jetzt noch bedrückte Kirche der Zukunft; wie damals die ältesten Kirchenväter Apologien für ihre Religion schrieben, in denen die Angriffe auf das Heidenthum eine Hauptstelle einnahmen, so glaubte sich auch Reimarus berechtigt, eine Schrift Apologie zu nennen, in der die Bestreitung des Christenthums die Hauptsache war. „Wer wegen seines Unglaubens gedrungen oder verfolgt wird", sagt er, „der kann sich unmöglich anders rechtfertigen, als indem er die Ungereimtheit dessen darlegt, was man ihm zu glauben andringen will."

Wie seine Zweifel an der Wahrheit der christlichen Religion entstanden, wodurch sie zuerst veranlaßt waren, darüber gibt uns

1) S. den Vorbericht, §. 1 u. 11, S. 525 u. 535 bei Niedner.

Reimarus in der Vorrede seiner Schrift einen merkwürdigen Bericht. Seltsam kann es uns erscheinen, daß der erste Anstoß für ihn der war, daß die Bibel kein Lehrbuch oder Katechismus ist. Hätte Gott der Menschheit eine übernatürliche Belehrung zu ihrem Heile angedeihen lassen wollen, so würde er dieser, urtheilte Reimarus, auch die zweckmäßigste Form eines geordneten und deutlichen Vortrags gegeben haben, worin alles, was zu einer Glaubenslehre oder Lebenspflicht gehört, zusammengestellt und auf den bestimmtesten Ausdruck gebracht wäre; statt daß sich jetzt Alles zerstreut, durcheinander geworfen, und überdieß noch vielfach unbestimmt gelassen oder dunkel ausgedrückt finde [1]). Hierin war Spinoza insofern weiter als unser Wolfianer, als er eben die unsystematische und erzählende Form der Bibel für die wahrhaft volksthümliche erkannte [2]); wie sich denn auch Reimarus über diesen Punkt vorerst wieder beruhigt hat.

Mit ungleich schwererem Gewichte fiel ihm aber nun ein Anderes auf's Herz. Er betete als frommer Christ zu dem dreieinigen Gott; aber als vernünftiger Mensch wollte er sich dabei doch auch etwas denken können. Allein wenn er sich nun drei verschiedene göttliche Personen, und in der mittlern noch überdieß zwei Naturen, in der menschlichen von diesen Naturen Leib und Seele, in der letztern Verstand und Willen, und diese verschieden von dem Verstand und Willen der göttlichen Natur vorstellen und diese drei Personen doch als ein einfaches göttliches Wesen anrufen wollte, so vergingen ihm alle Gedanken. „Wenn ich an Gott gedachte“, erzählt er, „so waren keine Personen da, und wenn ich an eine besondere Person außer dem Vater dachte, so verschwanden die übrigen Personen und Gott selbst bei mir. So sah ich mich endlich genöthigt, die Dreieinigkeit aus meiner Vorstellung wegzulassen und Gott fein natürlich als meinen Schöpfer und Wohlthäter zu verehren“ [3]).

Aber Gott war auch als Richter anzusehen, und da erhob sich eine neue Schwierigkeit. Die Ewigkeit der Höllenstrafen aus dem Neuen Testamente durch gekünstelte Auslegung zu entfernen,

---

1) §. 5, S. 528.
2) Tractatus theol. polit., c. V. Opp. ed. Gfroerer, T. I, p. 131.
3) §. 5, S. 529.

dafür hatte Reimarus von jeher zu viel Wahrheitssinn. Wenn nun aber allein im Namen Jesu Heil sein, wenn alle, die nicht an ihn glauben, ewig verdammt werden sollen, und der Glaube doch nur aus dem Gehör, aus der Kunde von Jesu kommen kann, so ergab sich, daß Gott 99 Hunderttheile des menschlichen Geschlechts, die von Christo und der durch ihn zu erlangenden Erlösung entweder nie etwas gehört, oder davon nach ihren Umständen sich nicht haben überzeugen können, doch nach diesem kurzen Leben ohne Gnade der unendlichen Qual überantwortete, nicht um sie noch zu bessern, sondern um sie für eine in ihrem Ursprung (in Adam) ihnen überdieß fremde Sünde zu bestrafen und seinen unauslöschlichen Zorn an ihnen zu ersättigen. Das schien alle göttlichen Vollkommenheiten, alles Liebens- und Verehrungswürdige in Gott aufzuheben, und ihn zum scheuslichsten, eher einem Satan ähnlichen Zerrbilde zu entstellen. „Ich muß es frei sagen", bekennt Reimarus, „dieser Zweifel war der erste, welcher gleichsam unbewegliche Wurzeln in meinem Gemüthe schlug, die ich ungeachtet aller Versuche nimmer habe bezwingen können."

Einen weitern Anstoß gaben dem einmal beunruhigten Gemüthe das angebliche Volk Gottes und die sogenannten Männer Gottes in der Bibel. Reimarus konnte nicht begreifen, wie Gott ein so halsstarriges, unedles und widerwärtiges Volk vor so vielen lenksamern und bessern Völkern zu seinem Eigenthum und Liebling sollte erwählt haben; aber auch in den Handlungen der einzelnen biblischen Personen, der Erzväter, des Moses, Samuel, David u. s. f. fand er Züge, die ihm als Bosheit und Grausamkeit, Betrug und Hinterlist erschienen, während diese Personen in der Bibel als Gerechte und Fromme, als Männer nach dem Herzen Gottes und Boten seiner Offenbarung dargestellt waren [1]).

6.

Griff in solcher Anfechtung Reimarus nach den damals vorhandenen Vertheidigungen der Bibel und der christlichen Religion, aber ebenso auch nach den Schriften, gegen welche jene Vertheidiger beide in Schutz nahmen, so fand er den Angriff meistens

1) §. 8, S. 531.

stärker und nachhaltiger als die Vertheidigung, sah seine Zweifel bekräftigt und gemehrt, statt beschwichtigt und gemindert.

In der That war dem Ergebniß, zu welchem Reimarus in Betreff der christlichen Religion und der biblischen Bücher gelangte, schon von verschiedenen Seiten vorgearbeitet. Auch von rechtgläubigen oder doch in einer der verschiedenen Kirchen verbliebenen Theologen waren in der letzten Zeit Forschungen angestellt und Ansichten aufgestellt worden, die zersetzend wirken mußten, und selbst manche als Abwehr von Angriffen gemeinte Darstellungen hatten gefährlicher als Angriffe gewirkt. Die wahren geschichtlichen Beziehungen der vermeintlich messianischen Weissagungen des Alten Testaments hatte Grotius in seinem Commentar, wie ihm Reimarus nachrühmt, schon großentheils glücklich aufgedeckt, und die doppelte Beziehung, die er hin und wieder annahm (wie der Stelle Jesaias 53 zunächst auf Jeremias, in höherem Sinne auf Christus), gab sich dem Tieferschenden leicht als eine bewußte oder unbewußte Anbequemung an das kirchliche System zu erkennen [1]. Surenhusen's Versuch, die apostolische Erklärungsart jener Weissagungen durch Zurückführung auf die Regeln damaliger jüdischer Schriftauslegung zu rechtfertigen, überzeugte Reimarus vollends davon, daß nach diesen Regeln „keine einzige gesunde Erklärung" zu Wege zu bringen sei [2]), und des Clericus Abhandlung über den Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer veranlaßt ihn zu dem Ausrufe: „Wahrlich, solche jämmerliche Unterstützung der abenteuerlichsten Wunder sind die besten Schutzschriften für die Ungläubigen" [3]).

Außerhalb der Kirche hatte im siebzehnten Jahrhundert Spinoza, gestützt auf sein aus dem Cartesianismus entwickeltes philosophisches Princip und anknüpfend an die Forschungen aufgeklärter Rabbinen, wie Aben Esra und Maimonides, über Offenbarung und Wunder, Schrift und Schriftauslegung Gedanken geäußert, die weitgehende Folgesätze in sich schlossen. In dem Satze, daß in der Bibel nach jüdischer Weise meistens die Mittelursachen übersprungen und die Wirkungen ohne weiteres auf Gott als

1) S. Reimarus' Schutzschrift, I. Th., V. Buch, II. Kap., §. 2. 7.
2) II. Theil, III. Buch, IV. Kap., §. 7.
3) I. Thl., III. Buch, II. Kap., §. 10; bei Riedner, XX, 426.

die oberste Ursache zurückgeführt seien, daß man also, wenn es heiße, Gott habe jemanden etwas gesagt, nicht gleich an eine übernatürliche Offenbarung denken dürfe, sondern nur, wenn dieß ausdrücklich versichert werde, oder aus den Umständen folge [1]), darin lag die ganze Schriftauslegung des Rationalismus. Der Satz, daß das Erkenntnißmedium der Propheten die Einbildungskraft gewesen sei, und sie insofern manches außerhalb der Grenzen der Vernunft Liegende haben erkennen können, weil die Grenzen der Einbildungskraft weiter seien, als die der Vernunft [2]), war von unabsehlicher Tragweite. Daß wir Gottes Sein und Wesen besser aus dem festen und unveränderlichen Naturlauf, als aus den sogenannten Wundern erkennen, die, im strengen Sinn als Unterbrechungen des Naturlaufs genommen, und das Dasein Gottes vielmehr zweifelhaft machen müßten [3]), ist ein Satz jeder echten Philosophie, der daher auch in die Leibnitz-Wolfische, welcher Reimarus zunächst folgte, übergegangen ist. Auf Spinoza's Ansichten über die Zusammensetzung und späte Abfassung des Pentateuchs und der übrigen alttestamentlichen Geschichtsbücher nimmt Reimarus ausdrücklich beistimmenden Bezug [4]), und die Mahnung des Philosophen, die Bibel nicht wie das Werk eines und desselben Verfassers zu betrachten, sondern auf die Verschiedenheit der Schriftsteller, ihrer Zeitalter, Standpunkte und Zwecke wohl Acht zu geben [5]), hat er, wie Wenige in damaliger Zeit, sich gesagt sein lassen.

Hatte Spinoza die Persönlichkeiten der biblischen Geschichte zwar auf den Boden natürlicher Menschlichkeit gestellt, übrigens aber glimpflich behandelt, so unterwarf Bayle [6]) in seinem Dictionnaire mehrere derselben einer äußerst herben moralischen Beurtheilung. Die Uebertreibung etlicher Kirchenväter, dem Abraham noch Lobsprüche dafür zu ertheilen, daß er dem Pharao und später dem Abimelech gegenüber die Ehre seiner Frau durch

1) Tractat. theol. polit., cap. I. De prophetia.
2) Ebendas.
3) Ebendas., cap. VI. De miraculis.
4) Schutzschrift, II. Thl., VI. Buch, II. Kap., §. 6. Vgl. mit Tractat. theol. polit., cap. VIII–X.
5) Tract. theol. pol., cap. XIV, Opp. ed. Gfroerer, I, 183.
6) Geb. 1647, gest. 1706.

das Vorgeben, sie sei nur seine Schwester, in Gefahr brachte, veranlaßt ihn zu allerlei beißenden Bemerkungen. Man sage was man wolle, urtheilt er, diese Geschichte beweist, daß Abraham den Tod mehr als die eheliche Schande fürchtete, und daß er nichts weniger als ein eifersüchtiger Ehemann war. Des Erzvaters Wunsch übrigens, als der Bruder der schönen Sara gut behandelt und reich beschenkt zu werden, erscheint Bayle'n noch tadelnswerther, als dessen Furcht, um der schönen Gattin willen sterben zu müssen [1]).

Auch an David's Leben und Charakter fand Bayle weit mehr auszusetzen, als die alttestamentliche Erzählung an ihm rügt. Ueber sein Verfahren während seines Aufenthalts in Ziklag, wo er, um seinem Schutzherrn, dem Philisterkönig, weißmachen zu können, er sei in das jüdische Land eingefallen, von den amalekitischen und andern Ortschaften, die er angriff, keine Seele leben ließ, die es dem König hätte ansagen können, äußert Bayle in seiner neckischen Art, er würde sich wohl hüten, es Unmenschlichkeit zu nennen, wenn David dazu einen göttlichen Befehl gehabt hätte; aber aus dem Stillschweigen der Schrift hierüber folge, daß er einen solchen nicht gehabt habe. Ebenso verwerflich sei nach allgemein sittlichem Maßstabe David's Empörung gegen Saul, seine vielfach bewiesene Hinterlist, Grausamkeit und Wollust; jenen Maßstab aber an die Handlungen der biblischen Frommen zu legen, sei im Interesse der wahren Religion. Denn man habe nur die Wahl: entweder müsse man dergleichen auch an einem David verwerfen, oder dürfe man ähnliche Handlungen auch an andern nicht tadeln. Daß uns das Erstere gestattet sei, sucht Bayle aus dem Fehlen eines Urtheils über jene Thaten in der biblischen Erzählung zu beweisen: über solche Handlungen biblischer Personen, die vom heiligen Geiste nicht qualificirt seien, stehe uns das Urtheil frei. Auch zu einer kritischen Bemerkung, die er freilich wieder in seiner Weise vorträgt, sieht sich Bayle durch die Erzählung der Geschichte David's in den Büchern Samuel's veranlaßt. Daß, nachdem David bereits 1 Sam. 16 als Harfenspieler und Waffenträger Saul's eingeführt ist, er Kap. 17 bei der Goliaths-Affaire als ein ganz fremder Mensch,

1) Dictionnaire, Art. Sara, vgl. mit dem Artikel Abimelech.

den weder Saul noch sonst jemand in seiner Umgebung kennt, erscheint, dazu bemerkt Bayle: „Wenn so etwas sich bei Thucydides oder Livius fände, würden alle Kritiker einmüthig schließen, der Abschreiber habe die Blätter verstellt oder etwas eingeschoben; doch wo es sich von der Bibel handelt, muß man sich vor solchem Verdachte wohl hüten" [1]). Beiläufig gesagt, hatte hierin schon Spinoza richtiger ein Merkmal davon gefunden, daß 1 Sam. 17 und 18 von einem andern Verfasser als Kap. 16 herrühren [2]).

Die nächsten und von Reimarus wohl gekannten Vorgänger seines Unternehmens waren die sogenannten englischen Deisten [3]), d. h. jene Gruppe von mehr populären als streng wissenschaftlichen Schriftstellern, die sich vom letzten Jahrzehnt des siebzehnten Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des achtzehnten mit freiem Denken, wie sie selbst es nannten, dem Kirchenglauben gegenüberstellten. Auf zwei derselben beruft sich Reimarus ausdrücklich: auf Toland, als denjenigen, welcher alle andern Gegner der Offenbarung an Belesenheit und Scharfsinn weit übertreffe, und dessen Abhandlung über die Feuer- und Wolkensäule insbesondere er mit Nutzen gebraucht habe [4]), und auf Collins, der die Engländer genöthigt habe, die buchstäblichen Weissagungen von Christo beinahe alle aufzugeben, und dessen Gründe gegen die Echtheit des Buchs Daniel er beistimmend auszieht, da er „nicht wisse, daß darauf überführend geantwortet wäre" [5]).

Aber auch von den übrigen Stimmführern des englischen Deismus dürfen wir dem grundgelehrten und umsichtigen Manne um so gewisser zutrauen, daß sie ihm nicht unbekannt geblieben waren, als ihre Schriften, einander ergänzend, zusammen den ganzen Kreis von Fragen umfaßten, die bei dem Unternehmen

---

1) Art. David; wovon indeß in der zweiten Ausgabe des Dictionnaire manches weggeblieben ist, was in der ersten Anstoß erregt hatte.

2) Tract. theol. pol., c. IX; Opp., T. I, p. 168.

3) Ueber dieses vgl. ein für allemal Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841.

4) I. Thl., I. Buch, V. Kap., §. 4. Toland's Christianity not mysterious erschien 1696, sein Tetradymus 1720.

5) I. Thl. Anhang über den Kanon des A. T., Kap. IV, §. 11 f. Collins' Discourse on the grounds and reasons of the Christ. rel. erschien 1720.

einer Prüfung der christlichen Religion und ihrer Grundlagen in Betracht kommen. Wie Collins die Weissagungen, so hatte Woolston die Wunder zum besondern Gegenstande seiner Bestreitung gemacht[1]), und wenn ihm auch in der phantastischen Allegorisirung der neutestamentlichen Wundergeschichten der nüchterne Reimarus nicht folgen mochte, so war doch seiner negativen Kritik derselben, besonders der Auferstehungsgeschichte, manche richtige Beobachtung, manche treffende Bemerkung zu entnehmen. Wie Collins das freie, von anerzogenen Voraussetzungen unabhängige Denken in Sachen der Religion als berechtigt und nothwendig nachwies[2]), so stellte Tindal die natürliche Religion als die ursprüngliche und vollkommene und als den Maßstab für jede positive dar[3]). Die in Bezug auf die heidnischen Religionen längst hergebrachte Vorstellung, daß sie Erfindung hab- und herrschsüchtiger Priester seien, wurde nun auch auf die jüdische und christliche Religion übertragen, und von diesem Standpunkte aus insbesondere durch Thomas Morgan[4]) die alttestamentliche Geschichte einer Kritik unterzogen, die sich vielfach mit der Reimarus'schen berührt. Auch die besondere Abneigung gegen die jüdische Nation, die bei den englischen Deisten zu bemerken ist, theilt Reimarus so vollkommen mit ihnen, daß man oft nicht weiß, sind ihm die neuen Hebräer um der alten, oder die alten um der neuen willen so zuwider.

Wenn Charles Blount[5]) darauf aufmerksam macht, daß, wie der Christ den Türken, so hinwiederum der Türke den Christen, wie der Protestant den Katholiken, so dieser jenen des Irrthums zeihe, daß man sich mithin zur Entscheidung der Frage, welcher von ihnen Recht habe, auf einen höheren unparteiischen Standpunkt stellen müsse; wenn wir bei Shaftesbury[6]) die Bemerkung lesen, in jeder Nation sei die Quantität von Aberglau-

1) Woolston's Moderator etc. und Discourses on the miracles of our Saviour erschienen 1725—30.

2) In dem Discourse of Free-thinking, 1713.

3) In dem Werke: Christianity as old as the creation, das 1730 erschien und 1741 von J. L. Schmidt ins Deutsche übersetzt wurde.

4) The moral Philosopher, 1732—40.

5) Philostratus, 1680.

6) † 1713.

den proportionirt der Zahl von Priestern, Propheten und überhaupt solchen, die aus religiösen Verrichtungen ihren Lebensunterhalt oder doch Vortheile ziehen; wenn er und Morgan die Vertilgungskriege rügen, welche die Israeliten auf den Befehl ihres Gottes gegen die Völker Kanaans geführt haben wollen; wenn Annet in der Geschichte der Salbung David's durch Samuel statt der Hand des Herrn nur „den gespaltenen Teufelsfuß des Pfaffenbetrugs", nämlich Hochverrath durch Religionsheuchelei bemäntelt, sehen kann, und in Betreff der Auferstehung Christi bemerkt, das Zeugniß von einem halben Dutzend Nachtwächtern oder sonst unbetheiligten Männern würde hier mehr ins Gewicht fallen, als das von einem Dutzend Aposteln: so finden wir uns ganz auf den Boden gestellt, auf welchem wir Reimarus werden operiren sehen.

Zwar ging dieser ebenso von den Grundsätzen des Leibnitz-Wolfischen Dogmatismus aus, wie die vornehmsten englischen Deisten von denen des Locke'schen Empirismus, und man sollte denken, daß der Gegensatz beider philosophischen Systeme sich auch auf dem Gebiete ihrer theologischen Anwendung bemerkbar machen werde. Statt dessen war es gerade die Wolfische Philosophie, welche dem Einflusse des englischen Deismus in Deutschland die Bahn brach, wie der Wolfianer Johann Lorenz Schmidt es war, der das berühmte Werk von Tindal durch eine Uebersetzung den Deutschen zugänglich machte. Hatte Locke selbst, ebenso wie Leibnitz und Wolf, von seinen philosophischen Grundsätzen eine Anwendung auf die Theologie gemacht, welche die Geltung der Offenbarung zwar in gewisse Grenzen einschloß, aber keineswegs aufhob: so überschritt hier Reimarus, wie dort die Deisten, diese Grenze, um die Offenbarung und was mit ihr zusammenhing ganz aus dem Gebiete des Wirklichen oder auch nur Möglichen zu vertreiben. In der That konnte es auch wenig Unterschied machen, ob die Gesetze und ersten Grundsätze des menschlichen Denkens aus angeborenen Ideen, oder aus Thatsachen der äußern und innern Erfahrung abgeleitet wurden, wenn man nur mit ihrer Anwendung auf die biblische Geschichte und kirchliche Lehre Ernst machte und nicht vor einer willkürlich gesteckten Grenze stehen blieb. Die Widersprüche in der Trinitätslehre oder in der Auferstehungsgeschichte blieben dieselben, ob man

das Gesetz der Einstimmung und des Widerspruchs dogmatisch oder empirisch begründete.

7.

Den Ausgangspunkt für seine Kritik nimmt Reimarus, wie Spinoza und die englischen Deisten, auf der um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts erreichten Höhe, von der man die verschiedenen Religionsparteien, die sich, der langen blutigen Kämpfe müde, am Ende friedlich, wenn auch grollend, neben- und durcheinander niedergelassen hatten, vergleichend überschaute. Der Betrachter findet sich als Christen, und zwar evangelischen Christen vor, der zunächst nicht anders weiß, als daß dieses Glaubensbekenntniß das allein wahre und seligmachende, alle übrigen irrig und verderblich seien. Allein er kann sich nicht verhehlen, daß seine Geburt von Eltern, welche Anhänger dieses Bekenntnisses waren, ein bloßer Zufall ist, und er ebensogut auch von papistischen, socinianischen oder quäkerischen, ja von jüdischen, türkischen, heidnischen Eltern da sein könnte, die dann nicht ermangelt haben würden, ihn in ihrem Glauben zu unterweisen und ihm alle andern Religionen, darunter auch die, zu der er sich jetzt bekennt, als falsch und verdammlich vorzustellen. „Auf einen solchen Zufall nun, daß unsere Väter und Großväter dieses oder jenes geglaubt haben, muß ein vernünftiger Mensch seinen Glauben und die Hoffnung seiner Seligkeit nicht gründen. Es bleibt uns nichts übrig, als die väterliche Religion, weil sie nach dem Zufall ebenso wohl falsch sein könnte, mit Vernunft und ohne Vorurtheil zu untersuchen"[1]).

Eine solche Prüfung unseres Glaubens will man uns zwar von Seiten unserer geistlichen Vormünder als unerlaubt, ja als einen Treubruch gegen Gott und Christus, dem wir in der Taufe Treue gelobt haben, darstellen; allein die Kindertaufe, diese Verpflichtung auf ein Glaubensbekenntniß, ehe wir es prüfen, ja ehe wir uns seiner nur bewußt werden konnten, ist selbst nur eine Erfindung der Hierarchie, um durch Unterdrückung alles Ver-

---

1) I. Thl. Vorbericht, §. 2, und I. Buch, I. Kap., §. 5. Bei Niedner, XX, 524 u. 548.

nunftgebrauchs zur unumschränkten Herrschaft über die Gewissen zu gelangen. „Man will die Menschen, als ob sie geborene Sklaven wären, schon in der Wiege zu Soldaten unter einem gewissen Fähnlein enrolliren, um sie, wenn sie sich dereinst dieser Knechtschaft entziehen wollen, als Deserteurs tractiren und bestrafen zu können." Allein ein so hinterlistiges Verfahren der Kirche kann keinerlei Rechte derselben an uns begründen. Die schweren Fesseln, die man uns gleichsam im tiefen Schlafe angelegt hat, dürfen wir, erwacht, zerreißen.

Hievon sucht man uns von den Kanzeln herab freilich auch dadurch abzuschrecken, daß man uns die Vernunft als in Folge des Sündenfalls verdorben, als unfähig, göttliche Dinge zu beurtheilen, vorstellt. Allein diese Unfähigkeit der Vernunft vergessen „die Herren Theologi" selbst, indem sie sich, soweit es immer angeht, auf sie berufen; wie auch die Schrift die beiden Grundregeln der Vernunft, die Gesetze der Einstimmung und des Widerspruchs, überall voraussetzt. Die behauptete Unzulänglichkeit der Vernunft würde sie wenigstens als Grundlage für weitern Aufbau nicht entbehrlich machen, und an ihrer angeblichen Unsicherheit ist nur soviel wahr, was ihr vielmehr zur Ehre gereicht, daß sie dasjenige, wovon sie nur wahrscheinliche Einsicht hat, nicht als feste Gewißheit hinstellt. Schon die ersten Eltern im Paradiese haben die Vernunft nicht zu viel, sondern zu wenig angewendet; die jüdische sogenannte Offenbarung ist später durch die Berührung mit vernünftigen Heiden um mehrere höchst wichtige Lehren bereichert worden; selbst manche Aussprüche Jesu haben eine Einschränkung aus Vernunfteinsichten nöthig; den Kirchenvätern wäre etwas mehr Vernunftgebrauch sehr zu statten gekommen; durch die Vernunft haben die Reformatoren die Kirche gereinigt, obwohl sie noch einen Schritt weiter hätten gehen und einen „Christianisme raisonnable" einführen sollen.

Gegen dergleichen Vorstellungen von der Unzulässigkeit einer vernünftigen Prüfung der überlieferten Religion auch nur bei sich selbst aufzukommen, ist allerdings nicht leicht; denn nichts wirkt bannender als „kindliche Vorurtheile, die mit uns aufgewachsen und durch die stärksten Affecte der unendlichen Hoffnung (auf den Himmel) und Furcht (vor der Hölle) befestigt sind: so daß wir mit uns selbst lange und mit äußerster Kraftanstrengung zu

kämpfen haben, ehe wir einmal den ernstlichen Vorsatz fassen, dasjenige nun mit Verstand zu überlegen und nach den Regeln aller andern Wahrheiten zu untersuchen, was wir ohne Verstand zu glauben gelernt haben".

In dieser Hinsicht unterscheidet Reimarus dreierlei Menschenklassen. Bei weitem die Meisten denken überhaupt nicht, sondern glauben, treiben und halten alles so, wie ihre Voreltern es geglaubt, getrieben und gehalten haben. Andere denken über andere Dinge wohl nach, nur nicht über die Religion, zu deren Prüfung sie vor den täglichen Geschäften nicht kommen, und von deren Prüfung sie wohl auch eine Störung ihrer Ruhe fürchten. Noch andere fangen wohl an, über ihren Glauben nachzudenken, und finden bald hier bald da einen Stein des Anstoßes; „aber ihre Untersuchung ist darum nicht aufrichtig, weil sie dabei nicht gleichgültig sind. Sie wünschen immer, daß ihr Endurtheil so ausfallen möchte, daß sie dasjenige, was sie bisher nach ihrem Katechismus geglaubt haben, wahr und gegründet finden könnten". Dieß ist besonders bei den Gelehrten der Fall, und darin liegt der Grund, warum so manche mit allen Mitteln der Gelehrsamkeit unternommene Untersuchungen ohne Ergebniß bleiben, indem sie von vorn herein darauf angelegt sind, bei dem Punkte wieder anzulangen, von dem sie ausgegangen waren [1]).

Wie ist nun aber eine solche Prüfung anzustellen, wenn sie nicht im Cirkel herumführen, sondern wirklich etwas dabei herauskommen soll? Wie schon Toland auf den großen Unterschied aufmerksam gemacht hatte zwischen dem Glauben an eine Offenbarung, die uns selbst unmittelbar zu Theil geworden wäre, und dem Glauben an die Versicherung anderer Menschen, ihrerseits eine solche Offenbarung bekommen zu haben [2]), und wie später Lessing dieß den breiten Graben nannte, über den er nicht zu kommen wisse, so ruft uns auch Reimarus zu: „Ihr bekommet diese Offenbarungen nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern von Menschen, welche sagen, daß sie von Gott gesandt sind. So ist dieß folglich ein menschliches Zeugniß von einer göttlichen

---

1) I. Thl. Vorbericht, §. 2. I. Buch, I. Kap., §. 10. III. Kap. §. 1—8. Bei Niedner, XX, 525 f. 556. 566—580.

2) S. bei Lechler, a. a. O., S. 191.

Offenbarung, welche die Boten gehabt zu haben behaupten. Die Prüfung muß also nach allen den Regeln geschehen, wornach man die Wahrheit eines menschlichen Zeugnisses untersucht". Bei der Prüfung der Zeugen, d. h. der vorgeblichen Boten göttlicher Offenbarung, muß man also dieses Vorgeben vorerst im Anstand lassen und lediglich ihre Reden und Handlungen untersuchen, wie sie sich zu dem vorgegebenen Zweck ihrer Sendung verhalten. Zu Boten seiner Offenbarung wird Gott nur solche Menschen ausersehen haben, deren Reden und Thun mit diesem Zweck übereinstimmt, nicht aber solche, aus deren Worten und Thaten vielmehr unlautere menschliche Absichten, wie Herrschsucht oder Eigennutz, hervorschimmern. Außer dem Charakter der Zeugen ist aber auch der Inhalt ihres Zeugnisses, die Lehren und Anweisungen, die sie den Menschen mitbringen, zu untersuchen. „Die Lehren und Vorschriften wahrer Boten Gottes müssen Gott anständig sein und zu des Menschen größerer Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen. Was hingegen sich selbst oder andern offenbaren Wahrheiten, besonders den göttlichen Vollkommenheiten und den Naturgesetzen widerspricht, kann keine göttliche Offenbarung sein" [1]).

Solchen innern Widerspruch in dem Benehmen oder den Lehren angeblicher Gottesboten kann kein äußerer begleitender Umstand, am wenigsten bloße Worte und Behauptungen, gut machen. „Was in sich selbst unmöglich und ungereimt ist, was in jeder andern Geschichte Lüge, Betrug, Gewaltthätigkeit und Grausamkeit heißen würde, kann dadurch nicht vernünftig, ehrlich, erlaubt und rechtmäßig werden, daß die Worte hinzukommen: So spricht der Herr." Aber auch von ihren angeblichen Wundern muß man bei der Prüfung der Gottesboten und ihrer Lehren vorerst absehen. Gesetzt selbst, die Wirklichkeit solcher Wunder stünde fest, so könnten sie doch an sich anstößigen Lehren oder Handlungen nicht zur Stütze gereichen. „Das Widersprechende läßt sich durch kein Wunder auflösen, und Laster können nicht wunderthätig in Tugenden verwandelt werden." Aber jene Wunder stehen ja nicht einmal fest. Keines ist, wie sich zeigen wird, hinlänglich beglaubigt, die wenigsten von Augenzeugen berichtet,

1) I. Thl., I. Buch, I. Kap., §. 6. Bei Riedner, XX, 549.

und selbst Augenzeugen können getäuscht worden sein oder gelogen haben. „Warum sollen wir denn solche wankende Facta zum Grunde der ganzen Religion legen, die der Erdichtung, der Leichtgläubigkeit, dem Betrug und Aberglauben so sehr unterworfen sind"? [1])

Von dem Standpunkte des Reimarus sagt der neueste Herausgeber eines Theils seiner Apologie, derselbe sei ein jetzt völlig überwundener, seine Grundgedanken liegen in ihrer Nichtigkeit klar vor Augen [2]); und auch Guhrauer stimmt ihm darin bei, daß die Anschauungsweise des Fragmentisten nur noch historischen Werth habe [3]). Von dieser Anschauungsweise haben wir bis jetzt erst die allgemeinen Grundsätze dargelegt; ihre Durchführung durch das Einzelne der biblischen Geschichte und der christlichen Lehre steht noch aus: aber von jenen Grundsätzen wüßten wir nicht, daß auch nur ein einziger widerlegt oder überwunden wäre. Sollte es etwa der Grundsatz sein, daß eine Prüfung und zwar eine voraussetzungslose Prüfung der anerzogenen Religion erlaubt und nothwendig sei? Oder wäre es heute nicht mehr wahr, daß die Versicherung eines angeblichen Gottgesandten, daß er dieses sei, und noch mehr die späterer Verehrer, daß er es gewesen, ein lediglich menschliches Zeugniß, und daher seine Glaubwürdigkeit wie die jedes andern menschlichen Zeugnisses zu untersuchen ist? Die Forderung an den angeblichen Offenbarungsträger, daß all sein Reden und Thun in dieser seiner Bestimmung aufgehen, daß er den göttlichen Zweck, durch ihn eine seligmachende Religion bekannt zu machen, zum eigenen Lebenszwecke machen müsse, könnte vielleicht übertrieben erscheinen. Man könnte einwenden, daß ja auch der Gottesbote doch immer Mensch bleibe, daß Gott mit dem Menschen, in dessen Seele er seine Offenbarung lege, darum nicht eine magische Umwandelung seines ganzen Wesens vornehme. Allein es ist ja auch nur eine moralische gemeint, und da ist es gewiß kein gutes Zeichen, wenn die Offenbarung nicht einmal diejenigen, denen sie unmittelbar oder aus erster

---

1) I. Thl., II. Buch, I. Kap., §. 4. Bei Niedner, XXI, 517 ff.

2) Dr. W. Klose, in Herzog's Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, IV. Bd., Art. Fragmente, Wolfenbüttler. Derselbe in Niedner's Zeitschrift f. hist. Theol., XX, 523.

3) G. E. Lessing's Leben und Werke, II, 2, S. 138.

Hand zu Theil wird, zu höheren reineren Menschen machen kann, wenn sie sogar diese in den niedern Bestrebungen von Habsucht, Herrschsucht und Ehrgeiz stecken läßt. Einer wirklichen göttlichen Offenbarung trauen wir eine durchschlagendere Kraft zu, und wo wir diese vermissen, da können wir uns von der Wirklichkeit der angeblichen Offenbarung nicht überzeugen. Daß ferner Lehren, die sich für geoffenbart geben, weder sich selbst noch andern ausgemachten Wahrheiten widersprechen dürfen: daß der Beisatz, so habe der Herr gesprochen, eine in sich ungereimte oder unmenschliche Vorschrift nicht zum göttlichen Gebote machen kann; daß einer Lehre, die in sich keine Wahrheit hat, auch angebliche Wunder eine solche nicht geben können, dagegen eine Lehre von innerer Ueberzeugungskraft wohl thut, sich mit der zweideutigen Stütze des Wunders gar nicht zu befassen: das alles sind Sätze, die heute nicht blos ebenso wahr sind, als vor hundert Jahren, sondern sich seitdem noch hundertfach mehr bewahrheitet haben. In Guhrauer's Werk über Lessing ist der die Fragmente betreffende Abschnitt besonders schwach. Der Verfasser zeigt sich in religiöser Hinsicht beschränkt und befangen, mithin der Aufgabe, die hier vorlag, in keiner Art gewachsen.

Mit den kritischen Grundsätzen des alten Reimarus stünde es also noch gut genug; ist etwas an ihm veraltet und überwunden, so muß es in der Anwendung liegen, die er von diesen Grundsätzen gemacht hat.

8.

Indem Reimarus seine Maßstäbe zuvörderst an die alttestamentlichen Offenbarungsmänner legt, werden zuerst die sogenannten Erzväter vor Moses sammt und sonders zu kurz befunden. Sie betragen sich ja gar nicht wie Boten einer Offenbarung, indem sie nicht daran denken, eine seligmachende Religion auszubreiten, sondern sie warten ihres Viehes und Feldes, und wenn sie einmal weiter ziehen, so geschieht es nicht „um aller Welt zu predigen, sondern um sich vor Theuerung zu retten, oder einen bessern Wohnplatz mit reichlicherem Einkommen zu finden". Zu diesem irdischen Zwecke werden überdieß als Mittel oft Lügen, Betrug und schändliches Gewerbe angewendet, und dieß in einer

Art erzählt, als ob es wohl und göttlich gethan gewesen wäre; woraus sich ergibt, daß der Geschichtschreiber so wenig als seine Helden einen Begriff von dem gehabt hat, was zu einer seligmachenden Religion gehört[1]).

Hier wird man die Zumuthung, ein Abraham, ein Jakob hätten, statt mit ihren Heerden nach der besten Weide, vielmehr als Missionarien bei allen Völkern zu deren Bekehrung herumziehen sollen, als unhistorisch lächerlich machen. Als ob Reimarus nicht am besten gewußt hätte, daß sie unhistorisch ist! Sagt er doch selbst von Noah, ein apostolisches Herumreisen in der Welt habe „seine Haushaltung und ererbte Lebensart, habe die Beschaffenheit der ersten Welt nicht gelitten". Warum aber stellt er eine Forderung, die er selbst als unhistorisch erkennt? Er stellt sie ja nicht von sich, sondern vom gegnerischen Standpunkt aus, als eine Forderung, die unter den Voraussetzungen des kirchlichen Systemes nothwendig gemacht werden müßte. In der That, wäre, wie die Kirche annimmt, die Religion der Erzväter schon die christliche im Keim gewesen, und wäre es ohne diesen Glauben unmöglich selig zu werden, so würde es zur Rettung so vieler Millionen Menschenseelen gar wohl der Mühe werth gewesen sein, daß Gott denjenigen, denen er sich einmal offenbarte, auch den Trieb in die Seele gegeben hätte, mit der ihnen geoffenbarten Wahrheit so viele Menschen als möglich bekannt zu machen, mithin wirklich als Missionäre in der Welt umherzureisen. Ein solches Treiben stünde freilich, wie Reimarus selber sagt, mit der ganzen Art jener Urzeiten im Widerspruch, und darum ist davon auch, wie er gleichfalls bemerkt, „keine Spur in der Geschichte vorhanden". Daraus also, daß nach den Voraussetzungen der Kirchenlehre Dinge hätten geschehen müssen, die nicht geschehen konnten und nicht geschehen sind, schließt Reimarus auf die Unrichtigkeit jener Voraussetzungen. Das ist ganz logisch, sollte ich meinen, und überdieß ganz historisch geschlossen.

Im Besondern urtheilt Reimarus über die Erzählung „vom Paradiese, von der Verführung durch die Schlange und deren Feindschaft mit den Menschen", sie sei „noch ein Stück aus der historia fabulari, wovon die Geschichte Mosis anfängt". Aus An=

---

1) I. Thl., II. Buch, I. Kap., §. 5. Bei Niedner, XXI, 521.

laß des ersten Opfers bestreitet er hierauf die göttliche Einsetzung des Opferinstituts. Die Opfer, sagt er, bestanden in Schlachtvieh, Brod, Wein, Oel und allerlei Baumfrüchten. „Nein!“ (die stehende Interjection seiner ungläubigen Verwunderung) „was sollte Gott damit machen? Welche schwache Einfalt war es, daß man Fett oder ganze Thiere in Feuer aufgehen ließe, und den Schmauch für einen angenehmen Geruch in Gottes Nasen hielte!“

Auch hier ist man mit der Abwehr bei der Hand, nicht um seiner selbst willen, wie ja Psalm 50, 13 (als wäre der von demselben Verfasser und stünde auf dem Boden der gleichen Ansicht wie 1 Mos. 4) deutlich gesagt sei, sondern um die Menschen der Urwelt ihren Fassungskräften gemäß zur Religion zu erziehen, habe Gott ihnen Opfer vorgeschrieben. Allein war das Opferwesen den Fassungskräften der damaligen Menschen gemäß, so konnten sie wohl auch von selbst darauf verfallen, und es brauchte keiner Offenbarung. Es behält daher Reimarus mit seiner Ablehnung der übernatürlichen und seinem Versuch einer natürlichen Erklärung des Opferwesens vollkommen Recht. „Das Feuer und der Rauch“, sagt er, „steigen gen Himmel. Das gab der ersten Welt, die noch nicht wußte, wie hoch der Himmel sei, und meinte, daß Gott im Himmel wohne, die blödsinnige Einbildung, als ob sie ihre Dankopfer durch den aufsteigenden Rauch des Verbrannten Gott selbst nach dem Himmel zuschickten, und als ob Gott den Rauch der Opfer gerne röche.“ Wenn Reimarus hinzusetzt: „Kann wohl was Menschlicheres, was Niederträchtigeres von Gott gedacht werden?“ [1]) so gilt dieß, wie vorhin der Blödsinn, nur der kirchlichen Annahme, daß diese Vorstellungen und Gebräuche göttlich geoffenbarte seien: mit dem Anspruch, eine Offenbarung zu sein, verglichen, kann etwas gar wohl als niederträchtig und blödsinnig erscheinen, was als natürliches Gewächs der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit aller Ehren werth ist. Wir haben also wieder das gleiche Ergebniß, wie vorhin: die Männer der Aufklärung sind unhistorisch, weil der kirchliche Standpunkt, den sie bekämpfen und an dessen Fersen sie sich heften, unhistorisch ist; sie fordern von der Offenbarung mit Recht

1) Ebendas., §. 7, S. 523 f. 526.

das Ungeschichtliche, denn solches müßte sie leisten, um sich als nothwendige Ergänzung der natürlichen Geschichtsentwickelung zu erweisen.

Daß Gott nicht so, wie 1 Mos. 4 erzählt wird, mit Kain gesprochen, dieser Gott nicht so geantwortet haben könne, weist Reimarus mit leichter Mühe nach. Wenn er aber daraus schließt: „So muß es denn ja ein Mensch gewesen sein, mit dem Kain gesprochen, und wer anders als Adam, der bei jenem Opfer das Priesteramt verrichtete?" so finden wir uns doch einigermaßen überrascht. Reimarus beruft sich auf den stylum theocraticum des Alten Testaments, wornach, etwas dem Herrn bringen, soviel hieß, als es den Priestern bringen; nun sei bei jenem Opfer Adam der patriarchalische Priester gewesen, und ihm haben die fetten Erstlinge von Abel's Heerde besser gefallen, als Kain's magere Feldfrüchte: „was aber dem Adam als Priester gefiel und nicht gefiel, das heißt in dieser Schreibart, es habe dem Herrn gefallen oder nicht gefallen" [1]).

Hier zeigt sich nun die Reimarus'sche Kritik gar zu kurz angebunden. Die 1 Mos. 4 erzählte Zwiesprache muß ihr zufolge wirklich stattgefunden haben; es fragt sich nur, ob in übernatürlicher oder natürlicher Art, ob also der eine Sprecher Gott oder ein Mensch — und da lag allerdings Adam am nächsten — war. Daß möglicherweise das ganze Gespräch noch mit zu der „historia fabulari" gehören könnte, fällt diesem Standpunkte nicht ein. Bei der Schöpfungs- und Fallsgeschichte freilich hatte sich ihm die mythische Ansicht unabweislich aufgedrängt; aber sobald wie möglich sucht er wieder historischen Fuß zu fassen. Hierin ist er unkritisch; aber er ist es, wie nach dem Obigen unhistorisch, auch nur in Folge der Nachwirkung des kirchlichen Standpunktes, den er bekämpft. Ist die biblische Geschichte eine übernatürliche oder eine natürliche? So lange um das Prädicat gestritten wurde, blieb das Subject vorausgesetzt; der Streit mußte erst zum Nachtheil der Uebernatürlichkeit entschieden sein und dann doch auch keine rechte Natürlichkeit herauskommen wollen, bis auch das Subject, die Geschichtlichkeit in Frage gestellt wurde. Damit haben wir ein neues Ergebniß: Soweit Reimarus verneint, hatte

---

1) A. a. O., S. 525 f.

er bisher gegen die kirchlichen Bejahungen allemal Recht: in dem, was er bejahend an die Stelle des Verneinten setzt, werden wir ihn öfter als nur diesmal gegen künftige Standpunkte Unrecht haben sehen. Nur erwächst daraus für die kirchliche Auffassung kein Vortheil; denn ob ich eine biblische Erzählung natürlich oder mythisch deute, die übernatürliche Auffassung fällt einmal wie das andere hinweg.

Die Söhne Gottes, denen die Töchter der Menschen wohl gefielen und die mit ihnen die Riesen zeugten (1 Mos. 6, 1—4), versteht Reimarus von den Abkömmlingen Seth's, die sich mit Mädchen aus Kain's Stamme verheiratheten. Die Erzählung stellt diese Vermischung als Quelle der folgenden Verderbniß, als etwas, das wider Gottes Willen gelaufen, dar. Allein Reimarus kann „vor's Erste nicht finden, daß die Kainiten vorzüglich böse Leute gewesen wären". Kain selbst hatte seine Frevelthat bereut, und seine Nachkommen allerhand nützliche Erfindungen gemacht. Von den Sethiten anderseits wird nur gesagt: „daß sie sich nach dem Namen des Herrn (so erklärt Reimarus 1 Mos. 4, 26) und Kinder Gottes genannt, welches eher einen Stolz und angemaßte Frömmigkeit, als eine wirkliche anzeigt." Solchen Frömmlern machte es freilich kein Bedenken, wider Völkerrecht und Billigkeit einem ihnen verhaßten Stamme gegenüber „das Band der Menschlichkeit, die Wechselheirathen, aufzuheben, die Hälfte des menschlichen Geschlechts als aller Verbindung mit ihnen unwerth zu erklären". Daß dem Reimarus bei dieser Darstellung des alttestamentlichen Geschichtsschreibers der in Versagung der Ehegemeinschaft sich äußernde Stammes- und Religionshaß der spätern Israeliten gegen die umwohnenden heidnischen Völker einfällt, ist der Schimmer einer kritischen Einsicht, der ihm indeß alsbald wieder verschwindet, um seinem beliebten Pragmatismus Platz zu machen. Der Erzähler berichtet wie eine üble Folge jener Vermischung der beiden Stämme, es seien Starke, Riesen und Leute von Namen daraus hervorgegangen. „Ei, nichts Aergeres?" ruft Reimarus. „Solche Kinder an Körper und Geist sollte sich ein jeder wünschen; und vielleicht hat die freie Wahl solcher Personen, die ein jeder gern leiden mochte, vieles zu so vollkommenen Geburten beigetragen."

Bis hieher hat Reimarus in der alttestamentlichen Urgeschichte von göttlicher Stiftung einer seligmachenden Religion

nichts wahrgenommen, und da es auch von Henoch nur heißt, er habe stets mit Gott gewandelt (1 Mos. 5, 22), d. h. er sei für sich fromm, aber nicht der Prediger einer beseligenden Religion gewesen, so hält er sich zu der Folgerung berechtigt, daß mithin vor Noah dergleichen Gottesboten überhaupt keine gewesen seien [1]).

9.

Die Geschichte Noah's mit der Sündflut und was daran hängt ist nun aber erst das Feld, worauf Reimarus seine Streitkräfte vollständig entwickeln kann. Denn die „Widersprüche und Unmöglichkeiten sind unzählig, welche die Naturgeschichte, die Baukunst und die übrigen Umstände uns bei dieser Erzählung vorhalten".

Abgesehen von allem andern, wie z. B. der Wassermasse, die 15 Ellen über alle zum Theil 10—19000 pariser Fuß hohe Berge gegangen sein soll, ist das Zusammenkommen und Zusammenleben sämmtlicher Thierarten der Erde in dem Kasten nur denkbar, so lange man eben nicht denkt. Erst das Zusammenkommen. Setzen wir auch einen außerordentlichen Trieb, durch welchen Gott die Thiere aus allen Erdtheilen nach Asien zu Noah gezogen hätte, so hätte den in Amerika und auf Inseln lebenden, wenn ihnen anders nicht Gott selbst durch ein Wunder die Fähigkeit zu schwimmen anerschaffen wollte, Noah „eine große Flotte von Transportschiffen zuschicken müssen, um sie über See zu holen". Doch gesetzt, die Thiere wären beisammen, sie wären auch über Bord in den Kasten gebracht: wie finden sie darin erstlich Raum, wenn doch damals schon die Klassen in Ordnungen, diese in genera und diese wieder in species getheilt waren? Wo finden sie zweitens Nahrung, wie sie solche brauchen? Die Biber stets frisches Laub und Baumrinde, die Tamandua lauter Ameisen, die aus fernen Welttheilen stammenden insbesondere die Kräuter, Früchte, Wurzeln u. s. f., von denen allein sie leben können, wenn sie ihnen nicht von dort nachgeführt waren? „Ei, laßt sie denn Heu fressen, ehe sie zu Tode hungern", ruft Reimarus; „Gott kann ihnen schon einen andern Geschmack und Magen gegeben haben." Oder vielmehr, wie er an einer andern Stelle ernsthaft sagt: „Lieber

1) A. a. O., §. 8—10. Bei Niedner, XXI, 527—532.

hätte Gott sie insgesammt können ertrinken lassen und darnach neue schaffen", es hätte viel weniger Umstände gemacht. Neue Schwierigkeit gibt es mit dem Getränke. Das Regenwasser ging am Ende aus, und mit dem Seewasser war nichts anzufangen. „Bekümmert euch nicht," scherzt Reimarus, „Noah wird schon in seinem Schiffe soviel süßes Wasser auf die lange Fahrt mitgenommen haben, als nöthig war, und hat ohne Zweifel die Kunst gewußt, die wir noch heute suchen, das Wasser für Fäulniß und Würmern zu bewahren." Doch möchten sie im Kasten immerhin Wasser genug gehabt haben, wo nahmen sie aber Luft genug her? „Es ist nur Eine Thür, Ein Fenster in dem Kasten, und dabei ist alles von außen und innen auf das Genaueste verpicht, daß weder Wasser noch Luft eindringen kann. Wie werden die armen Thiere ein rund Jahr hindurch geschrieen haben, da sie nicht ersticken wollten; oder vielmehr wie werden sie in dem vollgepfropften Kasten, in dem beständigen Qualm von der angesteckten Luft umgefallen sein? Wäre es nicht ein größeres Wunder als alles Vorhergehende, wenn noch ein einzig Thier, wenn Noah selbst mit seinen Söhnen und deren Weibern gesund aus dem Kasten herausgegangen wäre? „Ach, liebe Herren", redet Reimarus die Theologen an, „höret doch einmal auf, euern und unsern Glauben mit solchen Wundern zu martern, worin so viele Widersprüche sind, als ihr Thiere in euerm Kasten habt!"

Wie die Rettung der lebendigen Schöpfung durch den Kasten den natürlichen Verhältnissen widerspricht, so das angebliche Benehmen Gottes in der Sache den richtigen Begriffen vom göttlichen Wesen. Das ganze Strafgericht, das Gott über die Welt verhängt, entbehrt nach Reimarus der genügenden Begründung in seiner Gerechtigkeit; denn daß die Abkömmlinge Seth's die Töchter aus Kain's Geschlecht zur Ehe nicht verschmähten, war ja vielmehr löblich, und einen andern Beleg für die Verderbniß jener Welt gibt der Geschichtschreiber nicht an die Hand. Darum brauchte Gott nicht zu bereuen, daß er die Menschen gemacht hatte (1 Mos, 6, 6), und insofern freilich wäre es wenig zu verwundern, wenn ihn nachher umgekehrt diese Reue und die in Folge davon verhängte Sündflut wieder gereut hätte. Denn wenn er sich beim Geruch von Noah's Brandopfer so fest vornahm, es niemals wieder so zu machen, so muß ihn ja gereut haben,

was er gethan hatte. Diese doppelte und sich entgegengesetzte Reue, zumal da er jetzt aus demselben Grunde, der unvertilgbaren Bosheit des menschlichen Herzens, die Menschen nicht mehr zu vertilgen verspricht, aus dem er sie vorher zu vertilgen sich entschlossen hatte (1 Mos. 6, 5. 8, 21), „ist Gottes Weisheit, welche nichts als überlegte Rathschlüsse erzeugen kann, entgegengesetzt“.

Doch am meisten Anstoß gibt der prüfenden Betrachtung Noah selbst. Petrus nennt ihn (2 Petri 2, 5) einen Prediger der Gerechtigkeit, aber wir finden nicht, daß er gepredigt hätte, weder vor noch nach der Sündflut, weder aller Welt, noch auch nur seinen eigenen Leuten und Nachbarn. Vorher aller Welt zu predigen, wäre freilich eine schwere Aufgabe gewesen, da in den 1657 Jahren von Adam bis zur Sündflut die Menschheit sich wohl ebenso sehr vermehrt und ausgebreitet haben mußte, als dieß in ebenso vielen Jahren nach der Sündflut, d. h. bis zur Zeit des Königs Hiskias, der Fall gewesen ist, wo bereits das assyrische, syrische, ägyptische und lydische Reich, die Staaten der Phönizier, Griechen und Römer bestanden. „Was würde Noah da nicht zu reisen, wie viele Völker, Länder und Inseln zu besuchen, wie viele Sprachen zu lernen gehabt haben!“

Das also sei dem Prediger der Gerechtigkeit geschenkt, daß er das Unmögliche nicht geleistet hat. Um so gewisser müßte er dann aber das Mögliche versucht, müßte seinen Knechten und Mägden, seinen Schiffszimmerleuten und Nachbarn Buße gepredigt, und gewiß würden dann Manche sich gebessert haben. „Denn wenn sie ihn ja Anfangs, wie den Lot zu Sodom, mit seiner Weissagung verspottet hätten, so würden sie doch große Augen gemacht haben, wenn sie da ein fremdes Wunderthier nach dem andern paarweise von selbst härten in den Kasten hineinwandern und den Noah für ihr Futter beschäftigt gesehen. Da es vollends so gewaltig als aus Fässern vom Himmel zu regnen anfing, da die Brunnen der großen Tiefe aufbrachen, so würden sie angst geworden und zu Noah um Rettung geflüchtet sein, ehe denn sein Schiff durch die Flut von der Erde erhoben ward.“ Da nun außer Noah, seinem Weib, seinen Söhnen und Söhnerinnen Niemand gerettet worden ist, so hatte sich folglich Niemand sonst bekehrt; was doch undenkbar ist, wenn Noah vorher gepredigt, ja wenn er den Leuten nur von der Bestimmung des Kastens ein

Wort gesagt hätte. Noah muß also geradezu „mit seiner Familie heimlich davongeschlichen sein, und das Geheimniß Niemand offenbart haben“. Freilich hatte ihm auch Gott nicht befohlen, der verderbten Menschheit zu predigen, sondern nur, für sich, die Seinigen und die Thierwelt den Kasten zu bauen. Daran hält sich Noah treulich, predigt weder, noch bittet er für andere Menschen, schleicht sich in seinen Kasten, und „wenn er sich selbst nur retten kann, so sieht er die Welt mit trockenen Augen vor sich untergehen“.

Aber auch nach der Sündflut, wo Noah die ganze Menschheit in seiner Familie beisammen hatte, thut er nichts, dieser eine seligmachende Religion beizubringen, oder ihr auch nur ein gutes Beispiel zu geben; sondern er pflanzt Wein und betrinkt sich darin, gibt den Seinigen Aergerniß und fährt hinterher mit ungerechten Flüchen darein, statt rechtzeitig mit guter Zucht zuvorzukommen. „Noah wird nicht als ein Mann Gottes oder als ein Prophete, ja nicht einmal als ein ehrbarer vernünftiger Mensch, geschweige denn als ein Gerechter vorgestellt (wie Ezechiel ihn nennt 14, 14 u. 20), sondern als ein Unsinniger, der den Verdruß über sein eigen Vergehen in rasendem Affect durch Verwünschung seiner unschuldigen Kinder und Nachkommen auslässt. Das ist ein schlechter Anfang einer bessern Welt; darin sieht man keinen Prediger der Gerechtigkeit, viel weniger einen Boten einer seligmachenden Offenbarung.“

Man glaubt einen der alten Gnostiker, einen Marcion, oder Faustus den Manichäer, sprechen zu hören. Dabei ist es aber eine ganz wackere kritische Ahnung, wenn Reimarus vermuthet, „der Schreiber habe dem Noah dergleichen unbesonnenen Fluch blos deßwegen in den Mund gelegt, damit er das harte Verfahren der Israeliten mit den Nachkommen Kanaans durch einen solchen Vorwand rechtfertigen möchte“ [1]).

10.

Die nächste Stelle, bei welcher der Kritiker sich länger aufhält, ist die Geschichte Abraham's. Von Noah's Nachkommen bis zu ihm wird uns nur Menschliches berichtet: mit ihm fängt

1) I. Thl., II. Buch, I. Kap., §. 10—13. Bei Riedner, XXI, 532—542.

alles an, göttlich zu werden. „In alle Handlungen und Begebenheiten Abraham's sind göttliche Erscheinungen, Wunder, Befehle und Stiftungen mit eingeflochten.“ Formell also eine Menge von Offenbarungen; aber ihr Inhalt sind lauter weltliche Dinge: Fruchtbarkeit seines Geschlechts, Besitz des Landes, Verheirathung des Isaak, Beschneidung u. dgl., kurz lauter Dinge, die keinen Bezug auf eine seligmachende Religion haben. Bote einer Offenbarung war also Abraham von vornherein nicht; doch auch außerdem finden sich in seiner Geschichte Widersprüche und Anstöße genug.

Widersprechend findet es Reimarus gleich von Anfang, daß nach 1 Mos. 12, 1 Gott den Abraham zum Auszug aus seiner Heimat in ein Land, das er ihm zeigen werde, auffordert, da er doch nach 9, 31 bereits von selbst mit seinem Vater auf dem Zuge nach Kanaan begriffen war. Diesen, wie andere ähnliche Widersprüche in den Büchern Mosis, hat die spätere Kritik durch Unterscheidung verschiedener Erzähler gelöst; eine Lösung, die Reimarus in diesem Falle noch nicht, wie in mehreren anderen, angedeutet hat. Als ein ungleich gefährlicherer Widerspruch erscheint es ihm, daß Abraham ungerügt seine Halbschwester zur Frau haben darf, ja ihm für seine Nachkommen aus dieser Ehe von Gott der Besitz des Landes Kanaan verheißen wird; während dergleichen Ehen später zu den Greueln gerechnet werden, um derentwillen Gott die Bewohner Kanaans auszurotten befiehlt (3 Mos. 18, 9. 27 f.). „Nein, das sind Worte“, ruft Reimarus, „die eine und dieselbe Handlung nicht zugleich strafbar und erlaubt machen können. Wer kann doch von dem Richter aller Welt dergleichen widersprechende Urtheile gedenken?“

In der Aufzeigung des moralischen Anstoßes, der in Abraham's Benehmen in Betreff seiner Frau am ägyptischen und Philisterhofe liegt (1 Mos. 12, 11 ff. 20, 1 ff.), sehen wir Reimarus ganz in die Fußtapfen Bayle's treten, auf den er sich auch ausdrücklich beruft. In Sara's Begierde nach einem Leibeserben und Abraham's Begierde nach Reichthum findet er den Schlüssel der ganzen Geschichte. Nach zehnjähriger unfruchtbarer Ehe wollte Sara versuchen, ob die Ursache an ihrem Manne liege, und legte ihm daher ihre Magd, die Hagar, bei. Die Magd wird von ihm schwanger, und die Schuld der Unfruchtbarkeit fällt

auf die Frau. „Was hatte die kinderbegierige, hysterische Sara nun noch für Auswege übrig? Keinen, als daß sie es ihrerseits einmal mit andern Männern versuche: vielleicht schickt sich ihre Natur (wie die Erfahrung gibt) besser zu einem Andern, als zu Abraham.“ Für die gestattete Beischläferin kann sie von ihrem Mann eine Gegengefälligkeit erwarten, und sie will sich ja nicht mit schlechten Leuten, sondern mit großen Herren einlassen, von denen jener seinen guten Nutzen ziehen kann. Von ihr also ging die Sache aus (wenigstens das zweite mal; der erste Fall mit Pharao steht in der Erzählung vor der Geschichte mit Hagar), und daß Abraham sie anwies, sich für seine Schwester auszugeben, geschah nicht aus Furcht, sondern aus Habgier, um die Könige an die schöne Sara als eine ledige Person desto eher heranzulocken. „Es ist wohl kein Mensch auf der ganzen Welt oder in irgend einer Geschichte“, urtheilt Reimarus, „welcher bei dergleichen Betragen den Credit eines ehrlichen Mannes oder einer züchtigen Frau behalten würde. Wer seine Frau unter dem Namen einer unverehlichten Person einem Könige zum Genuß ihrer Liebe freiwillig übergibt, und um ihretwillen reiche Geschenke annimmt, der liebt die Geschenke über Ehr und Redlichkeit; der trägt wissentlich vergüldete Hörner und verheuret seine Frau für eine gute Belohnung; wenn er gleich das Ansehen noch haben will, blind zu sein und seiner Frauen übermenschliche Keuschheit zuzutrauen.“ An die letztere glaubt hier Reimarus so wenig, daß er mittelst einer Berechnung der Zeiten herausbringt, der hernach geborene Isaak sei eigentlich ein kleiner Philisterprinz gewesen.

Auch das Verhalten Abraham's gegen Hagar findet Reimarus einem Manne Gottes unanständig. „Es war schon ein schlechtes Exempel für die Nachkommen, daß dieser Vater aller Gläubigen seiner Frau Magd zur Concubine genommen hatte.“ Da dieß nun aber einmal geschehen war und sie ein Kind von ihm unter dem Herzen trug, ist es noch weniger zu entschuldigen, daß er sie der Mißhandlung ihrer eifersüchtigen Herrin preisgibt und weglaufen läßt, ja daß er, der reiche Mann, sie später sammt ihrem Kinde zu Fuß mit Wasser und Brod in die Wüste schickt. „Wenn ein Anderer so mit seinem Weibe und Kinde (sollte es auch nur ein Hurkind sein) verführe, so würde man sagen, daß

er wider alle Menschlichkeit handelte. Unterdessen überredete sich Abraham, daß es Gott so befohlen habe. Und wir überreden uns von Kindheit an bei der Lesung solcher unmenschlichen Thaten, daß alles, was von Abraham geschehen, göttlich gethan sei; ohne das geringste Nachdenken zu gebrauchen, wie lieblos, unnatürlich und grausam es an sich gehandelt sei. Was aber wider Gottes ewiges, unwandelbares Gesetz und wider die Ordnung der Natur läuft, das kann Gott nicht befohlen haben. Gegen dieser Pflichten unauflösliche Verbindung ist aller Wahn von einem offenbarten göttlichen Willen für einen Traum und bloße Einbildung zu halten."

Noch weniger kann freilich Gott eine That wie die Opferung Isaak's befohlen haben. „Kann darein eine Gott wohlgefällige Handlung gesetzt werden, wenn ein Vater sein eigen Kind, das nichts verschuldet hat, ermordet, als wenn es Gott zu Ehren geschähe? Wäre das was Besseres, als ein Molochsdienst? Und wer weiß, ob nicht Abraham zu solcher ungeheuern Art des Aberglaubens durch sein Exempel Anlaß gegeben?" Alle Beschönigungsversuche sind hier fruchtlos. Die Ausflucht der Herren Theologen, Isaak's Opferung sei ein Vorbild auf Christi Kreuzigung und Auferstehung, ist eine typologische Spielerei, welche die Sache nicht besser macht. Die Auskunft, Gott habe nicht gewollt, daß Abraham die That vollbringen solle, er habe ihn nur versuchen wollen, ist nicht besser. Der Herzenskündiger braucht die Menschen nicht erst zu versuchen, und als der Heilige hätte er im gegenwärtigen Falle die Versuchung gerade umgekehrt so anlegen müssen, daß das Nichteingehen auf den gräßlichen Befehl dem Abraham als der wahre Gehorsam angerechnet worden wäre. Die Erzählung, wie sie nun lautet, entehrt Gott und macht ihn zu einem fürchterlichen Wesen, das sich an der Vergießung unschuldigen Bluts vergnüge.

Doch neben diesem moralisch-religiösen hat Reimarus gegen die Geschichte von Isaak's Opferung auch noch ein psychologisch-kritisches Bedenken. Sie stimme mit dem Charakter Abraham's, wie er sich in seiner übrigen Geschichte zeige, nicht zusammen. Der sonst so unterwürfige Gemahl der Sara sollte sich erdreistet haben, ihren langersehnten einzigen Sohn, um dessentwillen er seinen Ismael in die Wüste gejagt hatte, zu schlachten? Der er-

werblustige, kluge und schmiegsame Mann sollte sich auf einmal in einen unsinnigen Fanatikus verwandelt haben? Hier sieht Reimarus keinen andern Ausweg, „als daß der Geschichtschreiber seine Sammlung aus verschiedenen alten Chroniken ohne Reflexion und Kritik zusammengetragen; da denn diese göttliche Versuchung ohne Zweifel Abraham's starken Glauben hat vorstellen sollen, daß, wenngleich sein einziger Isaak Gott aufgeopfert wäre, der doch vermögend sei, ihm sogar aus Steinen Kinder zu erwecken". Das heißt, das Stück rühre von einem Verfasser her, welcher Abraham's Charakter aus einem andern Gesichtspunkte betrachtete, als der oder die Verfasser seiner übrigen Geschichte [1]).

Abraham's Vetter, den Lot, hat Petrus als Gerechten und Feind aller Unkeuschheit gepriesen (2 Petri 2, 7—9); aber Reimarus findet dieses Lob hier, wie oben das ähnliche auf Noah, höchst unverdient. Warum zieht der Mann nach Sodom, wenn er wußte, wie es da zuging? und wenn nicht, warum bleibt er dort, nachdem er es selbst gesehen hatte? „Kann ihn wohl das Weideland entschuldigen, daß er in dem Schandneste noch eine Stunde verweilet? oder braucht er etwa seine unglückliche Wahl des Wohnsitzes zur Gelegenheit, daß er diesen verruchten Bösewichtern als Prediger der Gerechtigkeit eine bessere Religion und Sittlichkeit beibringen möchte? Davon ist keine Anzeige, sondern er wohnt um seines Bauchs willen viele Jahre unter dem unartigen Geschlecht und schweigt." Nachdem er noch die Geschichte Lot's mit seinen Tochtern kurz beleuchtet hat, fragt Reimarus: „Waren denn dieß Leute, welche verdienten, daß die Götter ihrethalben vom Himmel kamen und sie allein unter Allen bei der Hand aus dem Pfuhl des Verderbens erretteten? War das Lot, die gerechte Seele, die alle geile Unreinigkeit innigst verabscheute? Was mag denn doch Petrus für einen Begriff von der Gerechtigkeit und Tugend gehabt haben? Oder wie können wir uns noch heutigen Tages durch Vorurtheile der Kindheit bezaubern lassen, in diesem Manne ein Muster der Unschuld und Frömmigkeit zu finden, an welchem doch Vernunft und Ehrbarkeit einen gegründeten Anstoß nehmen muß?" [2])

1) Kap. II, §. 1—10. Bei Niedner, XXI, 543—561.
2) A. a. O., §. 10, S. 561 f.

11.

In der Geschichte Isaak's begegnet uns derselbe Vorfall mit seiner Frau und dem König Abimelech, den wir schon aus Abraham's Geschichte kennen, noch einmal (1 Mos. 26, 1 ff.). Die Uebereinstimmung aller Umstände fällt dem Reimarus auf: Person und Ort, wo Abraham und Isaak hinziehen, sind dieselben; die angebliche Ursache beidemal eine Theurung, der wahre Beweggrund aber, wie Reimarus zu sehen glaubt, Eigennutz; das Mittel hier wie dort das falsche Spiel mit den Weibern; der Vorwand dieses Spiels die Furcht getödtet zu werden; die Folge in beiden Fällen zwar ein Verweis, doch mit der Erlaubniß, im Lande zu bleiben, nur daß Rebekka nicht zum König geholt, mithin auch Isaak nicht wie sein Vater beschenkt wird, aber sonst durch die Erlaubniß, das Land anzubauen, Vortheile genug hat. Ueberdieß schließt sich beidemale ein Bündniß mit Abimelech, der beidemale von seinem Feldherrn Pichol begleitet ist, an, zu dessen Andenken ein Ort Beersaba genannt wird. „Wie könnte", fragt hier Reimarus, „dieselbe Begebenheit mit allen Umständen zweimal vorgefallen sein? Wie könnte derselbe Ort den Namen Beersaba von des Abraham's beeidigtem Bunde mit Abimelech und Pichol bekommen haben, und doch nun erst von Isaak's Bunde mit denselben Leuten so genannt werden, ohne daß der Geschichtschreiber auf die erste Gelegenheit der Benennung zurückwiese? Hier sind alle Merkmale, daß die Geschichte an sich Eine und dieselbe sei, und nur ein Irrthum in der Person, welche sie angeht, sei begangen worden, da der eine Schreiber sie dem Abraham, der andere seinem Sohne beigemessen. Es ist offenbar ein unbehutsamer Sammler aus zwei verschiedenen Urkunden, der hier doppelt gesehen und seine Beurtheilungskraft nicht zu Rathe gezogen hat." Daß Reimarus nicht ebenso schon in dem Handel zwischen Abraham, Sara und Abimelech eine Doublette des ähnlichen zwischen den beiden erstern und Pharao, mithin im Ganzen hier drei Variationen desselben Thema erkannt hat, kann Wunder nehmen; allein er traute dem Abraham, wie er dessen Charakter erkannt zu haben meinte, einen solchen Streich ebenso gerne zweimal zu, als er so „stillen Leuten" wie Isaak und Rebekka eine so „liederliche Aufführung" nicht einmal zutrauen mochte. So viel möge indeß

wahr sein und darin vielleicht der Anlaß zu der Verdoppelung der ganzen Geschichte liegen, daß sich auch Isaak, wie sein Vater einer Theurung wegen zu Abimelech habe begeben müssen; worin Reimarus einen Beweis sieht, daß auch des Sohnes Reisen nur irdische Absichten und keineswegs die Ausbreitung der wahren Religion zum Beweggrund gehabt.

Stille Leute, wie gesagt, dieser Isaak und seine Frau; „nur die Kinderzucht, welche ein großes Theil häuslicher Pflichten ausmacht, war bei beiden Eheleuten schlecht bestellt". Der Vater zog den Esau vor, der ihm schmackhafte Wildbraten lieferte; während die Mutter ihr „Jaköbchen" begünstigte. Daher die Geschichte mit dem Segen, wobei der getäuschte Erzvater, der das Zeugniß des edleren Sinnes (des Gehörs) dem der niedrigern (des Tastsinns und Geruchs) nachsetzt, von Reimarus in seinem Sinne typisch verwerthet wird. „Sehet hier", ruft er, „ein wahres Bild aller derer, die ihre gegründeten Zweifel bei sich ersticken. Sie brauchen ihre Vernunft nicht und lassen sich durch sinnliche Affecte abhalten; fallen daher aber in Irrthum und betrügen sich selbst, wie es dem armen Isaak erging." So erhält nun der Betrüger den vorzüglichen Segen; aber wie konnte doch Rebekka glauben, daß ein durch Betrug erschlichener Segen eine Wirkung haben werde? „Welche Gotteslästerung! Aber den Hebräern ist alles gerecht und göttlich, was zu ihrem Vortheil ist, und sie bilden sich Gott selbst ebenso parteiisch und voll blinder Liebe für sie ein. Er ist der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's; Jakob hat er geliebet, Esau hat er gehasset, noch ehe die Kinder geboren waren. Fragt man, ob wegen vorausgesehener Gerechtigkeit, Tugend und Frömmigkeit bei jenem und wegen des Gegentheils bei diesem? Nein, darauf kommt es eben nicht an; ein wenig Schelmstücke und Betrügereien, oder Bosheit und Straßenräubereien hält er den Seinigen zu gut; sonst würde Gnade nicht Gnade, Wahl nicht Wahl sein, wenn sie aus Verdienst der Menschen geschähe; sondern wem er gnädig ist, dem ist er gnädig. Kann man wohl in solchen Beispielen und Meinungen was Göttliches finden?" [1])

Noch weniger als bei Isaak ist dieß bei Jakob möglich, des-

---

1) A. a. O., §. 11. 12, S. 562—568.

sen Benehmen vielmehr auf allen Seiten Anstoß gibt [1]). Seinen ehrlichen Bruder übervortheilt er erst ebenso schamlos, als er nachher vor ihm kriecht; gegen Laban handelt er wie ein falscher Spieler, der die Karten zu mischen weiß, und da er sich „wie ein Blutigel" feistgesogen, beraubt er seinen Wohlthäter auf die undankbarste Weise seiner Kinder und Kindeskinder, daß er sich nicht einmal zum Abschiede letzen kann. Er nimmt zwei Schwestern zu Weibern, was hernach zu den Greueln Kanaans gerechnet wurde, und deren zwei Mägde noch dazu; seine Kinderzucht ist noch schlechter als die seines Vaters bestellt; seine Familie eine übelgesittete, zum Theil eben in Folge der Vielweiberei. Zwar ist diese im Orient Sitte; offenbarte sich aber einmal Gott einer Familie auf übernatürliche Weise, so wäre es wohl der Mühe werth gewesen, sie zu verbieten, um damit eine Quelle vielfachen Unheils zu verstopfen. Und wie war es mit Jakob's Religion bestellt? That er etwas, den wahren Glauben auszubreiten? Auf der Flucht von Laban führten seine Weiber Götzenbilder mit sich; also hatte er sich bis dahin keine Mühe gegeben, auch nur seine nächsten Angehörigen auf bessere Begriffe zu bringen. Und was waren die Triebfedern seiner Frömmigkeit? Er schloß einen Bund mit Gott: wenn ihm dieser Nahrung und Kleider verleihe und ihn auf der Reise schütze, so wolle er ihm ein Gotteshaus weihen und von seiner Habe den Zehnten geben (1 Mos. 28, 20—22). „Kann wohl", ruft hier Reimarus, „was Elenderes und Niederträchtigeres von Gott und dessen Dienst gedacht werden, als eine Absicht, die blos auf zeitliche Nothdurft gerichtet ist? die auf diese Bedingung nach knechtischer Art Gott einen Dienst anbietet und diesen Dienst darein setzt, daß Gott ein Haus haben und den zehnten Theil von allem Vermögen bekommen soll?" [2]) Hier, fürchte ich, hat Reimarus in der naiven rohen Form die Wurzel und Grundfigur aller Religion verkannt, und der Denkart seiner

---

1) Frühere Redaction (bei Schmidt, Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten, S. 30):	1) Spätere Redaction (bei Riedner, XXI, 568):
„Jakob war vollends aus Lügen und Betrug ganz zusammengesetzt."	„Jakob ... gibt uns durch seine Handlungen unüberwindliche Anstöße."

2) A. a. O., §. 13—15, S. 568—573.

Zeit gemäß den Unterschied, ob einer gewisse Vortheile von Gott in diesem oder in jenem Leben erwartet, für erheblicher gehalten als er ist.

„Wenn Gott durch übernatürliche Offenbarung Menschen unterrichten und bekehren wollte", meint Reimarus, „so wäre für Aegypten keine Zeit oder Person geschickter dazu gewesen, als zu seiner Zeit Joseph war", weil ihm der Ruf höherer Weisheit, in den er sich gesetzt hatte, überwiegenden Einfluß beim König wie beim Volke sicherte. „Allein darum bekümmert sich Joseph gar nicht, sondern thut vielmehr das Gegentheil. Er heirathet die Tochter eines ägyptischen Priesters, und alle Umstände geben, daß er um seines zeitlichen Glücks willen die Hofreligion angenommen, den Priestern als Vorstehern dieser Religion die Hände trefflich gefüllt, und sich selbst in allen Stücken nach ihren Gebräuchen gerichtet habe. Wie verfuhr er aber mit dem armen Volke? Es ist wohl nimmer ein ärgerer Schinder und Kornjude auf der Welt gewesen, als Joseph, welcher von der Noth der Unterthanen unbarmherzigern Vortheil gezogen hätte, um sie alles Eigenthums zu berauben und sie insgesammt zu leibeigenen Sklaven zu machen."

Wir wissen jetzt, daß, was in der alttestamentlichen Erzählung dem Joseph als Urheber zugeschrieben wird, vielmehr Einrichtungen sind, die sich in Aegypten aus der Eigenthümlichkeit von Land und Leuten nach und nach von selbst entwickelt haben. Ich glaube, das wußte Reimarus so gut als wir, aber er hielt sich an die biblische Erzählung und deren kirchliche Auffassung, und in ihr ist nun einmal alles Verdienst oder alle Schuld des ägyptischen Finanzwesens auf den einen Joseph als freien Urheber gelegt. Mithin ist es mit nichten so thöricht, wie Ewald poltert[1]), dem biblischen Joseph um jener Einrichtungen willen Vorwürfe zu machen. So haben sich die harten Verhältnisse der Hörigkeit und Leibeigenschaft in Europa auch allmählich im Lauf der Jahrhunderte aus dem Zusammenwirken verschiedener Ursachen entwickelt, und darin liegt für die geschichtliche Betrachtung etwas Versöhnendes; aber fänden wir diese Verhältnisse irgendwo einem Einzelnen als dessen freie Schöpfung zugeschrie=

1) Geschichte des Volks Israel, I, 525 der zweiten Auflage.

ben, so würden wir diesen, ihn als geschichtliche Person vorausgesetzt, nur verabscheuen können.

12.

Bei Gelegenheit Jakob's bemerkte Reimarus, „die hohe Achtung, die uns für die Erzväter eingeflößt sei, verschwinde, sobald man anfange, ihre Thaten an sich selbst ohne das Vorgeben der Göttlichkeit zu betrachten." Dieselben bestehen nämlich, wie er jetzt am Schlusse der Patriarchengeschichte zusammenfassend ausführt, aus lauter Handlungen, die selbst der natürlichen Religion und Moral entgegenlaufen, geschweige, daß sie das Gepräge einer höheren Offenbarung trügen. Dabei fehlen die Beispiele solcher edlen und hochherzigen Handlungen, wie wir sie bei Griechen und Römern finden, durchaus; eine Bemerkung, in welcher Reimarus mit den englischen Deisten, namentlich Collins und Morgan zusammentrifft. Die den Patriarchen angeblich zu Theil gewordenen Offenbarungen enthalten denn auch nichts, als zeitliche Verheißungen, und die göttlichen Befehle betreffen theils gleichfalls irdische Dinge, theils äußerliche Ceremonien, wie Beschneidung, Errichtung eines Altars, versuchsweise auch Menschenopfer, ohne im mindesten eine höhere Gotteserkenntniß oder Beweggründe zur Besserung des Herzens an die Hand zu geben. Da wirkliche göttliche Offenbarungen dergleichen niedrige und unnütze, ja zum Theil ärgerliche Dinge unmöglich enthalten können, so sind mithin für Reimarus jene Erscheinungen und Offenbarungen „nichts als leere Worte, die nicht im Stande sind, das Unvernünftige wahr und anständig, das Ungöttliche göttlich zu machen. Gott kann mit so unsaubern boshaften Seelen nicht in eine außerordentliche Gemeinschaft getreten sein, oder sie als Werkzeuge seiner Offenbarungen an die Menschheit gebraucht haben. Es ist also offenbar, daß blos der Geschichtschreiber, um die stolze Meinung der Juden, daß sie ein auserwähltes Volk Gottes wären, zu unterstützen, ihren Stammvätern solchen übernatürlichen Umgang mit Gott beigemessen habe. Ein Schreiber, welcher selbst keine bessere Religion als den jüdischen Ceremoniendienst gekannt, von Tugend und Frömmigkeit aber so verkehrt gedacht hat, daß er die ärgsten Schandthaten und Bosheiten seiner Stammeltern

als Handlungen erzählt, die sie auf göttlichen Befehl, Stiftung und Fügung gethan, und die ihren prophetischen Charakter nicht entehrt, vielmehr den verheißenen Segen auf die Nachkommen gebracht hätten" [1]).

So richtig hier der Gedanke ist, für die übernatürliche Maschinerie der Patriarchengeschichte den Religions- und Nationalstolz der Israeliten verantwortlich zu machen, so wenig geht es doch an, den Rest nun ohne weiteres als geschichtlich zu betrachten, und was darin Tadelnswerthes ist, als Flecken auf die Personen der Patriarchen fallen zu lassen. Denn so gut wie das eine konnte der Erzähler auch das andere erdichten, und gerade wenn er nach Reimarus in Sachen der Religion und Sittlichkeit in dem jüdischen Standpunkte befangen war, so konnte er seine Helden auch mit solchen Zügen zu verherrlichen meinen, durch welche wir sie entstellt finden. Jakob's Listen malte ein jüdischer Erzähler gewiß mit demselben Behagen aus, als der griechische Dichter die des Odysseus, weil beide Völker im Spiegel dieser Figuren nur ihr eigenes Wesen anschauten. Abgesehen davon, daß in den Erzählungen der Genesis nicht selten Verhältnisse von Stämmen und Völkern als solche von Personen vorgetragen sind, mithin dem Maßstabe persönlicher Moral sich entziehen. Wer erwägt, daß es bei der Erzählung von Lot's Blutschande mit seinen Töchtern dem jüdischen Geschichtschreiber nur darum zu thun ist, den verwandten, aber tief verhaßten Stämmen Moab und Ammon einen recht schmählichen Ursprung zu geben, der wird sich enthalten, gegen die in Handlung gesetzten Personen moralisch in den Wind zu deklamiren; und die Vorwürfe gegen Jakob's Ehe mit zwei Schwestern und deren Mägden müssen von selbst verstummen, sobald man einsieht, daß darin nur die eigenthümlichen Verhältnisse verschiedenartiger und verschieden berechtigter Bestandtheile des israelitischen Volks vorgebildet sind. Aber auch nur sobald man dieß erkennt, sich also auf den kritischen Standpunkt stellt: so lange man die Patriarchen als Individuen und zwar vollkommen geschichtliche betrachtet, bleiben sie der moralischen Beurtheilung unterworfen, und behält Reimarus gegen die kirchliche Auffassung Recht. Nur Eines läßt sich hier noch

---

1) A. a. O., §. 17, S. 576—578.

einwenden. Der sittliche Maßstab, den Reimarus an die biblischen Personen legt, ist der Maßstab seiner Zeit: jene Personen aber lebten in einer fernen Vorzeit, deren moralische Begriffe ganz andere als die des achtzehnten Jahrhunderts waren. Das war es, was Mendelssohn meinte, wenn er dem „Ungenannten" die Bemerkung entgegenhielt, daß man bei Beurtheilung gewisser Charaktere und Handlungen das Maß der Einsicht und des moralischen Gefühls mit in Betrachtung ziehen müsse, welches der Zeit zukomme, in die sie fallen[1]). „Allein doch wohl nur bei solchen Charakteren und Handlungen", entgegnet ihm Lessing, „die weiter nichts sein sollen, als Charaktere und Handlungen bloßer Menschen? Und sollen das die sein, von welchen bei dem Ungenannten die Rede ist? Ich bin versichert, er würde die ähnlichen Charaktere und Handlungen, wenn er sie im Herodotus gefunden hätte, ganz anders beurtheilen und gewiß nicht vergessen haben, sich in ihre Zeit und auf die Staffel ihrer Einsichten zurückzustellen. Allein sind Patriarchen und Propheten Leute, zu denen wir uns herablassen sollen? Sie sollen vielmehr die erhabensten Muster der Tugend sein, und die geringsten ihrer Handlungen sollen in Absicht auf eine gewisse göttliche Oekonomie für uns aufgezeichnet sein. Wenn also an Dingen, die sich nur kaum entschuldigen lassen, der Pöbel mit Gewalt etwas Gutes finden soll und will, so thut, denke ich, der Weise Unrecht, wenn er diese Dinge blos entschuldigt. Er muß vielmehr mit aller Verachtung von ihnen sprechen, die sie in unsern bessern Zeiten verdienen würden, mit aller der Verachtung, die sie in noch bessern, noch aufgeklärteren Zeiten nur immer verdienen können."[2])

13.

Wie die Geschichte Mosis der Mittelpunkt der alttestament-

---

1) Ebenso hielt Eichhorn in seiner Anzeige der Uebrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenb. Fragmentisten, in seiner Allg. Bibliothek. der bibl. Literatur, I. Bd., 1. Stück, S. 26, diesem entgegen, daß wir auf Personen so früher Zeiten unsere heutigen Begriffe von gut und böse nicht anwenden dürfen.

2) Lessing an Mendelssohn, Wolfenbüttel, 9. Januar 1771. Werke, Ausgabe von Maltzan, XII, 337.

lichen Geschichte, so bildet die Kritik derselben den Mittelpunkt der Reimarus'schen Kritik.

Noch mehr als selbst die Geschichte Abraham's ist die des Befreiers und Gesetzgebers der Nation mit Gottesoffenbarungen und Wundern aller Art durchflochten. Aber der Geschichtschreiber, findet Reimarus, überhebt uns der Mühe, uns über dieselben den Kopf zu zerbrechen. Er „verhaut" sich oft in seiner eigenen Rede und verräth unwillkürlich die Wahrheit; „er führt kein einziges Wunder an, das er nicht selbst bald nachher durch seine Widersprüche wieder aufhebt. Man ertappt ihn, so zu reden, auf der That bei seinen abscheulichen Vergrößerungen". Auf solche Bewegungen des Geschichtschreibers, bei denen sich das Prachtgewand des Mirakels verschiebt und das einfache Kleid natürlichen Geschehens zum Vorschein kommt, ist daher die Aufmerksamkeit des Kritikers vor allem gerichtet.

Jene Verschiebung geschieht bald so, daß das eben als geschehen erzählte Wunder weiterhin als nicht geschehen vorausgesetzt wird; bald so, daß für das angeblich wunderbar Bewirkte gelegentlich eine ganz natürliche Ursache angegeben wird. Moses wird von Gott in einer wunderbaren Erscheinung zur Ausführung der Israeliten aus Aegypten berufen: aber die Theilnahme und der Beistand, den er schon früher seinen Volksgenossen in ihrer Bedrängniß durch die Aegypter gewährte, beweist, daß er sich schon längst natürlicher Weise mit dergleichen Gedanken getragen hatte. Durch die Wüste zog ihm und dem Volke die Wolken- und Feuersäule als wunderbarer Wegweiser voran: aber wenn es damit seine Richtigkeit hatte, warum bat er, als es vom Horeb weiter gehen sollte, seinen Schwager Hobab so angelegentlich, sie nicht zu verlassen, sondern mit seiner Kenntniß der Lagerplätze ihr Auge zu sein (4 Mos. 10, 31)? Gott selbst leitete den Moses bei seinen Unternehmungen Schritt für Schritt und gab ihm Vorschriften für alle Kleinigkeiten: aber eine höchst wichtige Verwaltungsmaßregel, ohne die gar nicht weiter zu kommen war, muß er sich erst von seinem Schwäher Jethro an die Hand geben lassen (2 Mos. 18, 17 ff.). „Kann einer wohl dergleichen Stellen mit Nachdenken lesen, und doch glauben, daß Gott Mosi in der That erschienen sei und ihn an die Israeliten gesandt habe, da

Moses in so manchen wichtigen Stücken blind ist und Menschenrath und Hülfe sucht?"

Und nun führt Jethro, der midianitische Priester, und seine vertrauliche Unterredung mit seinem Schwiegersohn den Kritiker vollends auf die rechte Spur. Er findet es höchst wahrscheinlich, „daß Moses dem alten politischen Priester sein Vorhaben eröffnet, und dieser als ein kluger Mann ihm den ganzen Plan zu seiner Unternehmung entworfen habe. Alle Stifter neuer Gesetze und Republiken haben kein bequemeres und wirksameres Mittel gefunden, sich und ihren Befehlen bei dem rohen Volk ein Ansehen und Gewicht zu geben, als wenn sie die Menschen glauben machten, daß sie alles aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung thäten. Und Jethro wußte als ein Priester am besten, was die Meinung der göttlichen Eingebung und Mitwirkung für Eindruck bei dem gemeinen Haufen mache. Nun lernen wir aber aus der folgenden Geschichte, daß Moses das Volk glauben machte, alle seine Anschläge und Befehle kämen unmittelbar von Gott, und daß er alle die, so es nicht glauben wollten, auf's Grausamste hingerichtet hat, um seine Herrschaft unter dem Namen Gottes als in einer Theokratie zu behaupten. Das Letztere wäre allein genug, um zu beweisen, daß das Erstere ein bloßes Vorgeben gewesen sei; indem es nicht möglich ist, daß Gottes Wille sei, eine Religion und Glauben an dieselbe durch Mord und Blutvergießen anstatt der Ueberführung unter Menschen zu stiften."

Gleich bei der ersten angeblichen Erscheinung Gottes im feurigen Busche (2 Mos. 3 u. 4) zeigt sich auf allen Seiten, daß sie keine wirklich göttliche Erscheinung gewesen sein kann. Erstlich die Form, daß Gott vom Himmel herunterfährt und in einem kleinen Busche sitzt, „was gibt das für eine niederträchtige Vorstellung von dem unendlich großen und erhabenen Wesen!" Dann der Inhalt: der eigene Name, den Gott sich beilegt, als ob er ein Individuum unter mehreren von gleicher Art wäre, das durch einen Eigennamen müßte unterschieden werden; der Auftrag, den Israeliten nicht etwa Besserung des Gemüths zu predigen oder ewige Seligkeit zu versprechen, sondern sie aus irdischer Knechtschaft los zu machen und in ein Land zu bringen, das schon von andern Völkern besetzt war. Sie sollten den Pharao nur um ein paar Tage Urlaub zur Feier eines Festes bitten, während sie

ganz und gar davongehen wollten; sie sollten von den Aegyptern Gefäße und Kleider entlehnen, um sie nie mehr zurückzugeben; sie sollten endlich, zum Ziel gelangt, die Bewohner Kanaans ohne Unterschied und Schonung niedermachen. „Wenn man da den Zusatz wegläßt, daß Gott es in einer Erscheinung befohlen habe, und die Handlungen an sich betrachtet, so sind es der That nach keine andern, als die wir Betrügereien, Diebsstreiche, Straßenräubereien und empörende Grausamkeiten nennen. Wie aber? wenn jene Worte hinzukommen, werden dadurch Lügen zur Wahrheit? Gottlosigkeiten zu gottgefälligen Handlungen? So kostet es nicht viel, aus Erdichtung eine Offenbarung, aus Bübereien Tugend zu machen; so hört alles reelle Kennzeichen dessen, was göttlich oder ungöttlich ist, auf."

Die strafenden Wunderzeichen, durch die sich Moses vor Pharao als Gottgesandten ausweisen soll, die sogenannten ägyptischen Plagen, hatte schon Thomas Morgan für gewöhnliche ägyptische Landplagen erklärt, die der Autor gemäß seiner finstern Zeit als unmittelbare Einwirkungen Gottes angesehen habe[1]), und auch Ewald betrachtet sie ihrer Mehrheit nach nur als seltene Fälle der Art, wie sie leicht jedes Land, am meisten aber den sumpfigen nördlichen Theil des Nilthals haben treffen können, zum Beweise, daß „nichts von Allem willkürlich erdichtet" sei[2]). Nein, willkürlich nicht, aber erdichtet doch, nur in Anbequemung an die Natur des Landes; und nicht seltene Fälle, sondern in dieser Art unmögliche, wie Reimarus aus den innern Widersprüchen der Erzählung unwiderleglich nachweist. Erst wurde alles Wasser in Aegypten, sowohl das des Stromes als das in allen Seen und Wasserbehältern, in Blut verwandelt; das dauerte sieben Tage, sodaß der Strom stinkend wurde und alle Fische im Strome starben. Nur alle Fische? Kein Mensch und kein Stück Vieh hätte sieben Tage lang ohne Wasser und in dem Pestgeruch des Blutes und so vieler Aeser ausdauern können. In der That jedoch war es so schlimm nicht mit dem Wasser, denn wenn, wie doch erzählt wird (2 Mos. 7, 22), die ägyptischen Zauberer dem Moses sein Wunder nachthaten, d. h. gleichfalls Wasser in Blut

1) S. Lechler, a. a. O., S. 377 f.
2) Geschichte des Volks Israel, II, 80.

verwandelten, so mußte ja noch Wasser übrig, also mit nichten alles schon durch Moses in Blut verwandelt sein. Nun kommen die Frösche, von denen man sich nur wundern muß, wie sie in der Blutlache sich haben erhalten können; hierauf die Kinnim, die man jetzt von Mücken versteht, während Reimarus sie noch mit Luther durch Läuse übersetzte. Sie können die ägyptischen Zauberer nicht mehr nachmachen, sondern müssen bekennen, daß das „Gottes Finger“ sei (V. 18 f.). „Vielleicht möchte man gedenken“, bemerkt hiezu Reimarus, „sie hätten die Läuse nicht ebenso im Griff gehabt, wie Aaron. Denn die Aegypter und sonderlich die Priester waren reinliche Leute und wuschen sich des Tages wohl dreimal, damit ihnen kein Ungeziefer ankleben möchte. Wenigstens wenn mir ein Jude auch eine ganze Hand voll Läuse wo hervorlangen sollte, so würde ich es nicht für einen Finger Gottes, sondern für eines unflätigen Menschen Finger halten.“

Jetzt folgen nacheinander eine Pest, an der alles ägyptische Vieh (auf dem Felde, V. 3; alles Vieh der Aegypter schlechtweg, V. 6: vermuthlich weil damals im Frühling, alles Vieh draußen war) stirbt; Beulen und Blattern, die außer den Menschen auch das Vieh befallen; endlich Hagel, der alles, was auf dem Felde war, Pflanzen, Menschen und Vieh, erschlägt. „Es stirbt also nun“, summirt Reimarus, „alles Vieh auf dem Felde durch ganz Aegypten in einem Frühjahr zum dritten, oder, wenn wir das erste verdurstete Vieh dazu rechnen, zum vierten mal; und der Geschichtschreiber muß entweder selbst ein schlechtes Gedächtniß gehabt oder seinen Lesern zugetraut haben, daß er so widersprechende Dinge kurz hintereinander erzählt.“ Und zudem spannt gleich hernach Pharao, um den Israeliten nachzujagen, 600 auserlesene Wagen an, wozu noch alle andern Wagen in Aegypten nebst Reitern kommen. „Wo kriegte er doch so viele Pferde her? Daran hat wohl der Schreiber selbst nicht gedacht; aber er brauchte sie zu einem neuen Wunder: sie sollten im rothen Meer mit dem Pharao selbst ersaufen.“

Nun schicken sich die Israeliten zum Auszug an, nur allein 603550 waffenfähige Männer, wie zwei Jahre später die Zählung am Sinai auswies (4 Mos. 1). Das gäbe im Ganzen drei Millionen Seelen, aus den 70 Köpfen, die vor vier Generationen in Aegypten eingewandert waren (1 Mos. 46, 27). Allein wenn

wir auch der Fruchtbarkeit der Race noch so viel zutrauen: so lange wir in den Grenzen des natürlich Denkbaren bleiben, erhalten wir damit immer noch nicht den zehnten Theil der angegebenen Zahl; und alle Auswege, die hier gesucht worden sind und auch wirklich offen stehen [1]), führen doch schwerlich an dem Ergebniß vorbei, daß, wie Reimarus sich ausdrückt, „der Geschichtschreiber in der Absicht, die Zahl der Israeliten groß zu machen, nach seiner confusen Vorstellung und ohne Ueberlegung des Menschenmöglichen, was ihm für eine große Zahl beigefallen, hingeschrieben habe".

Jedenfalls, je größer man die Zahl der Israeliten beim Auszug annimmt, desto größer macht man die Schwierigkeit, sie so, wie der Erzähler will, in wenigen Stunden durch das rothe Meer zu bringen. „Der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer" ist bekanntlich eines der von Lessing herausgegebenen Fragmente gewesen [2]), und nächst dem über die Auferstehungsgeschichte hat schwerlich eines mehr Aufsehen erregt. Sind es in dem letztern, wie bekannt, die Widersprüche der verschiedenen Berichte, welche der Kritiker mit unerbittlicher Schärfe gegeneinander stellt: so werden hier in einem einzigen Bericht zahlreiche Widersprüche und Unmöglichkeiten dadurch sichtbar gemacht, daß die dunkle und verworrene Vorstellung, die der wahrscheinlich viel spätere Schriftsteller von der Sache gibt und selbst hatte, ganz in Wolfischer Art durch Entwickelung aller in ihr liegenden Merkmale zur deutlichen erhoben wird. Unter drei Millionen Menschen sind doch neben den Weibern auch viele Kinder, Alte, Kranke und Gebrechliche; wenn sie mit ihrem Vieh und aller Habe auszogen, führten sie Heerden und Lastwagen mit sich; bis eine solche Masse, wie mit Anbruch der Nacht der Feind sich näherte, nur zum Aufbruch gemahnt ist und aufgepackt hat, müssen Stunden

---

1) Vgl. Ewald, a. a. O., I, 527. II, 61. 108; Klose, bei Niedner, XXII, 402; Duncker, Geschichte des Alterthums, I, 200.

2) Die Redaction des Manuscripts (jetzt bei Niedner, XXII, 404—426, abgedruckt) verhält sich zu der, die Lessing in Händen hatte, als vielfach verbesserte Ueberarbeitung; weßwegen er am 25. Mai 1779 Elisen bittet, „das (gedruckte) Fragment vom Durchgang mit dem Autographo zu vergleichen und ihm alle Verschiedenheiten, Zusätze und Verbesserungen sorgfältig am Rande zu bemerken". Werke, XII, 640.

vergehen; ihr Zug wird so lang sein und in der finstern Nacht und durch den mit Klippen, Sand und Seegewächsen bedeckten Meeresgrund so langsam vorwärts kommen, daß es Tage brauchen wird, bis der letzte Mann hinüber ist. „Unser Geschichtschreiber hingegen", bemerkt Reimarus, „denkt und schreibt seine Israeliten in Einer Nacht hinüber über das rothe Meer; da ist kein Packwagen, kein Kranker, Schwacher, Krüppel, Lahmer, Blinder, keine Ordnung eines Zugs, keine Finsterniß der Nacht, kein Hinderniß des Wegs in seiner confusen Vorstellung; alles bleibt hier weg, und daher sieht er den innern Widerspruch seiner Erzählung nicht, worin doch alles oben Angeführte unzertrennlich liegt, wenn man deutlich zu denken gewohnt ist."

Zur natürlichen Erklärung des Vorgangs deutet Reimarus, doch nur vermuthungsweise, an, die Israeliten mögen sich um die Spitze des arabischen Meerbusens herumgezogen und Moses vielleicht überdieß die Zeit wahrgenommen haben, da ein starker Wind das Wasser tief in die See zurückgejagt hatte, das, als die Aegypter nachkamen, wiedergekehrt war und ihnen den Weg abschnitt. „Man könnte auch auf eine ὑδροφάνειαν denken, da die unwissenden Israeliten gemeint, es stünde ihnen das Meer zu beiden Seiten und sie gingen trockenen Fußes durch. So sieht mir", setzt Reimarus hinzu, „die eigentliche Geschichte des Abzugs der Israeliten von Agypten aus, wenn ich das Uebertriebene und Wunderbare davonnehme. Denn es ist nicht leicht eine Geschichte durch Erdichtungen ärger entstellt worden, als die Geschichte Mosis, und die Juden sind ganz ausverschämt gewesen, immer mehrere Wunder gerade von dieser Begebenheit zu ersinnen, welche in der Geschichte ihres Volkes eine der merkwürdigsten war. Selbst in den biblischen Büchern werden die Wunder unter Moses mit der Zeit noch größer und häufiger, als sie im Anfange gewesen waren." Da die allmähliche Steigerung des Wunders gerade bei dieser Gelegenheit auch Ewald nachweist, um am Ende bei dem Ergebniß anzukommen, daß das Ereigniß zwar in seiner geschichtlichen Gewißheit feststehe, aber, wie der eigentliche Vorgang gewesen, nicht mehr auszumachen sei[1]): so steht hier folg-

1) Geschichte des Volks Israel, II, 97. 99.

lich die neuere Kritik noch wesentlich auf dem Standpunkte von Reimarus.

14.

Auch in Betreff des Grundes, warum Moses, statt den nächsten Weg nach Kanaan einzuschlagen, den Umweg nach dem rothen Meer und durch die Wüste nahm, findet sich zwischen Reimarus und der neueren Forschung die schönste Uebereinstimmung. Wie jener auf die Stelle 2 Mos. 13, 17 f. besonderes Gewicht legt, so schreibt auch Ewald dieselbe dem ältesten Erzähler zu und findet in ihr den Schlüssel zum Verständniß der ersten Züge des Moses[1]). Die Furcht vor den streitbaren Philistern, denen sein Volk noch nicht gewachsen war, hielt ihn von dem geraden Wege ab; allein was brauchte er sich denn zu fürchten, fragt Reimarus, wenn Gott (nach 2 Mos. 23, 27. 3 Mos. 26, 8) die Völker erschrecken wollte, damit die Israeliten sie schlagen könnten? „Wenn Gott des Pharao Herz hart gemacht hatte, um seine Wunder an ihm zu beweisen, warum wollte er das Herz seiner feigen Israeliten nicht auch hart und der Philister ihres weich machen? Das erforderte die Weisheit der kürzesten Mittel.“

Ebenso ist die Vorstellung über die Führerin des Zugs, die Wolken- und Feuersäule wie sie Reimarus nach Toland vorgetragen hat, im Wesentlichen bis heute in Geltung geblieben. Nachdem er aus der oben erwähnten Geschichte mit Hobab gefolgert, daß die so wunderbar vorgestellte Erscheinung etwas lediglich Natürliches, von Menschen Gehandhabtes gewesen, und aus Curtius einen entsprechenden Gebrauch bei den Heerzügen der Perser, eine ähnliche Vorkehrung auch bei denen Alexander's nachgewiesen, führt er die Wolken- und Feuersäule auf ein Gefäß mit brennbarer Materie zurück, das dem Heere vorangetragen oder vor dem Hauptzelte aufgestellt, bei Tag durch seinen Rauch, bei Nacht durch den Feuerschein den Zug leitete und zusammenhielt. Während aber die neuere Kritik nachweist, wie diese einfach-natürliche Grundlage im Laufe der Zeiten und der Aufeinanderfolge der Darstellungen immer mehr ins Wunderbare aus-

1) A. a. O., II, 282.

gebildet worden: scheint dem Reimarus Moses selbst schon „die Absicht gehabt zu haben, daß das Volk für dieses heilige Feuer eine Hochachtung und Furcht fassen sollte, als ob darin eine mehr als natürliche Kraft gegenwärtig sei". Ja wenn er 2 Mos. 33, 9 ff. liest: So oft Moses zur Stiftshütte gekommen, sei die Wolkensäule herniedergestiegen und habe mit ihm geredet; jeder im Volke habe sich dann vor der Thür seines Zeltes gebeugt, aber Josua, sein Diener, sei nicht aus der Hütte gewichen: so glaubt Reimarus hier einen Wink des Geschichtschreibers zu sehen, der uns zum Nachdenken bringen sollte. „Wird man nicht auf den Gedanken geführt, daß Josua hinter dem Vorhange gesteckt und die ganze Maschine in Bewegung gesetzt habe?" Daß die Wolkensäule sich niederließ, geschah hienach dadurch, daß das Gefäß an der Stange, woran es befestigt war, mittelst einer Kette, die Josua auf- und abwinden konnte, bis vor das Versammlungszelt herabgelassen wurde. Daß bisweilen die Herrlichkeit des Herrn in der Wolke erschien, machte sich so, daß Josua, der hinter dem Vorhang stand, etwas Oel in den schmauchenden Topf goß, das eine helle, rothe Flamme gab, wobei er leicht ungesehen an die Thüre treten und mit veränderter Stimme Gottes Person vorstellen konnte. Daß manchmal Feuer von der angeblichen Gotteserscheinung ausging, geschah durch eine der betrüglichen Feuerkünste, in denen die Priester des Orients wohl bewandert waren, indem Naphtha durch das Feuer gespritzt wurde, das dann die Opfer anzündete, doch bei unvorsichtiger Handhabung wohl auch einmal einem Priester (wie den zwei Söhnen Aaron's, 3 Mos. 10, 1 f.) das Leben kostete.

Auch die übrigen Wunder, die während des Zugs durch die Wüste geschehen sein sollen, verrathen nach Reimarus durch die Widersprüche, in die sie von dem Punkte an, wo sie über die Linie des Natürlichen hinausgehen, sich verwickeln, daß sie keine wirklichen Wunder gewesen sind. Das Manna (2 Mos. 16. 4 Mos. 11) schwitzt allerdings aus gewissen Sträuchern Arabiens um die Erntezeit aus, aber theils eben nur um diese Zeit, theils auch dann nicht in solcher Menge, daß man jeden Tag eine frische Ladung davon holen könnte; auch mochte es etwa nur als Zukost zum Brod, nicht statt desselben zur Stillung des Hungers genossen werden. Richtig mag also sein, „daß die Israeliten, wie

sie um die Erntezeit in die gesträuchige Gegend der Wüste kamen, daselbst auf den Blättern ein süßes Manna gefunden, welches sie, so lange es währte, täglich gesammelt, und ihr Brod, Kuchen u. s. w. damit als mit einem Honig schmackhafter gemacht, auch vielleicht alle die Jahre, die sie in der Wüste zubrachten, um eben die Zeit an gesträuchigen Orten dergleichen wieder angetroffen und auf gleiche Weise benutzt haben"; aber daß sie all die 40 Jahre in der Wüste, Ausnahmsfälle abgerechnet, einzig davon gelebt haben sollten, ist eine Unmöglichkeit. Und zwar wußte Moses, der sich schon früher öfters in der Wüste aufgehalten, gar gut, daß das Manna eine natürliche Sache sei; gleichwohl stellte er es dem Volke als eine von Gott ihnen wunderbar bescheerte Speise dar, indem er den Volkswahn, als fiele es vom Himmel, benutzte; und die Geschichtschreiber der folgenden Zeiten haben dieses natürliche Förderniß des Zugs durch die Wüste immer mehr zum Wunder ausgebildet. „Jederzeit war es ja die Art des hebräischen Volks, seitdem sie sich eingebildet, ein auserwähltes Volk Gottes zu sein, daß in ihrer Geschichte alle an sich natürlichen Dinge und Begebenheiten göttlich, groß, übernatürlich und wunderbar klingen müssen."

Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit den Wachteln, welche dem Volke zur gründlichern Stillung seines Hungers zu zweien malen bescheert wurden (2 Mos. 16. 4 Mos. 11). Beidemale murrte das Volk: das erstemal, da es auch das Manna noch nicht hatte, als müßte es Hungers sterben und als hätten Moses und Aaron es zum Verderben aus Aegypten geführt; ein Benehmen, welches Reimarus mit Recht unbegreiflich findet, wenn so eben das Wunder der Austrocknung des rothen Meers vorhergegangen war und das Volk der göttlichen Mitwirkung bei seinem Unternehmen so augenscheinlich versichert hatte. Aber Reimarus bemerkt hier eine stehende Manier des Erzählers der mosaischen Geschichte: „Wir können sicher trauen, wenn wir künftig das Volk murren hören, daß bald ein Wunder nachkommen wird." Doch wie konnte es nur eines Wunders zur Sättigung des Volks bedürfen? Aus Aegypten hatten die Israeliten all ihr Vieh unversehrt mitgenommen: war das in $1^1/_2$ Monaten (2 Mos. 16, 1) schon aufgezehrt? Es war es nicht; denn gleich nachher (17, 3) in Raphidim will es ja verdursten, und als bald darauf Jethro

kommt, fehlt es an Vieh zu Opfer und Schmause so wenig als hernach am Sinai (18, 12. 24, 5. 32, 5 f.). Freilich ist schon drei Tagereisen nach dem Aufbruche vom Sinai (4 Mos. 11, 4 f.) das Vieh abermals verschwunden, weil da die zweite Wachtelspeisung herbeigemurrt werden soll. Hier findet Reimarus gewissermaßen das Gegenstück zu der Seltsamkeit, die er an der Erzählung von den ägyptischen Plagen nachgewiesen. „Vorhin ließ der Geschichtschreiber das ägyptische Vieh, so oft er wollte, wieder aufleben, um es aufs Neue durch ein Wunder zu tödten. Nun läßt er das israelitische, so oft ihm beliebt, verschwinden, um dem Mangel durch ein Wunder abzuhelfen. Dort konnte man nicht begreifen, wo doch neues Vieh herkäme, nachdem alles erschlagen und hingefallen war. Hier kann man nicht begreifen, wie es jemals sollte gemangelt haben, da es alle 40 Jahre hindurch (sofern zu Ende des Zugs die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse ihr Gesuch um Anweisung des Landes Gilead und Basan durch ihren starken Viehstand begründen, 4 Mos. 32, 1 ff.) im Ueberfluß vorhanden gewesen." Dieß war nach Reimarus insofern möglich, als die Israeliten keineswegs durch eine kahle Sandgegend, sondern „neben der bewohnten und gesegneten Küste des rothen Meeres hingezogen sind, da sie an der einen Seite genug Weideland für ihr Vieh hatten, an der andern von den an der Küste wohnenden Völkern alle Lebensnothwendigkeiten für sich selbst um Geld erhalten konnten".

Was nun endlich die Wachteln[1]) selbst betrifft, so ist es wirklich an dem, daß sie zu bestimmten Zeiten über das rothe Meer und Aegypten in Schaaren hinziehen, hier nach langem Fluge in Menge niederfallen und ohne viele Mühe gefangen werden. Nun aber ist dieser glückliche Zufall, „der in der Natur der Wachteln und der Verknüpfung der Dinge seinen vollständigen Grund hat, von dem Geschichtschreiber auf eine übertriebene Weise zum Wunder ausgebildet". Erst muß das Volk murren über einen Mangel an Fleisch, der unmöglich stattfinden konnte;

---

1) Die Selavim des hebräischen Textes hatte Reimarus im frühern Entwurf (Uebrige ungedruckte Werke u. s. w., S. 88) nach Hiob Ludolf noch für eine Art eßbarer Heuschrecken gehalten; was er in der spätern Redaction selbst widerlegt.

dann werden die Wachteln übernatürlich herbeigeschafft, da sie doch natürlicher Weise kamen. Weiter wird ihre Menge und die Leichtigkeit sie zu fangen ins Unsinnige übertrieben, indem sie auf drei bis vier Meilen in die Runde zwei Ellen hoch und zwar zwei Tage und eine Nacht hindurch so still gelegen haben sollen, daß man sie nur in die Gefäße zu scharren brauchte. Reimarus berechnet aus den Angaben des Textes, daß den Monat hindurch, auf welchen die Wachteln vorhalten sollten, jeder Israelite täglich 288 Wachteln zu essen gehabt hätte. „Nun so friß denn, daß du Fleisches satt werdest!“ setzt er ganz ärgerlich hinzu.

Auch die dritte wunderbare Bescheerung, die des Wassers aus dem Felsen, erklärt Reimarus in ähnlicher Weise; worin ihm unter den Engländern Thomas Morgan vorangegangen war. „Die Hippokrene, welche den Israeliten aus dem Berge Horeb geflossen, hat alle Zeichen an sich, daß es natürliches Wasser gewesen, welches Moses oder der Geschichtschreiber zum Wunder gemacht hat.“ Die Israeliten hatten in ihrem Wohnplatz in Unterägypten keinen Berg gesehen, und alles Wasser war ihnen aus dem Nil zugeführt worden: so war es für sie etwas Unerhörtes, daß in einer stromlosen Wüste aus einem Berg oder Felsen Wasser hervorkommen sollte. „Da war also gute Gelegenheit zu einem Wunder, und Moses konnte es sicher auf diese Probe ankommen lassen, daß der Herr mit ihm sei.“ Er kannte von der Zeit her, da er seines Schwiegervaters Heerden, die doch auch getränkt werden mußten, an den Sinai getrieben, die Quellen, die sich noch jetzt an diesem Berge finden, und zeigte nun eine davon, die nicht gleich in die Augen fiel, dem überraschten Volke. Den wahren Sachverhalt verräth er in seiner letzten Rede selbst, wo er „des Bachs, der vom Sinai herabfleußt, als eines gemeinen und gewöhnlichen gedenkt“ (5 Mos. 9, 31). Dazu bringt Reimarus Parallelen aus der griechischen Mythologie bei und bemerkt: „Ueberhaupt ist fast kein biblisches Wunder, davon man nicht ähnliche aus der heidnischen historia fabulari aufweisen könnte. Aber bei andern Nationen hat das tempus mythicum doch noch ein Ende, und es folgt bald ein tempus historicum, wo man aufgehört hat, Abenteuer aus der Geschichte zu machen. Hergegen bei den Hebräern ist von Anfang bis zu Ende Alles mit dem Wunderbaren durchflochten. Und dennoch ist, nach ihren

eigenen Urkunden, ihr Betragen jederzeit so voller Schandthaten und Bosheiten gewesen, daß keine Nation auf der Welt weniger verdient hätte, daß Gott um ihretwillen Wunder thäte, als eben diese."

Eine wunderbare Tränkung aus dem Felsen kommt, wie die Speisung mit Wachteln, zweimal vor, und zwar wird sie, während von den Wachteln das erstemal nur kurz und summarisch die Rede ist, beidemale ausführlich und mit theilweise abweichenden Umständen beschrieben. Das einemal ist's in der Wüste Sin, das anderemal in der Wüste Zin; das einemal vor, das anderemal nach der Gesetzgebung; das einemal am Horeb, das anderemal bei Kades; das einemal schlägt Moses ein-, das anderemal zweimal an den Felsen; aber beidemale hat das Volk erst mit ihm gehadert, und beidemale wird darum der Ort Meribah genannt. Nun wäre ja wohl möglich, urtheilt Reimarus, daß den Israeliten auf ihrer langen Wanderschaft zweimal eine Schaar von Zugvögeln aufgestoßen wäre, und daß sie zweimal an Wasser Mangel gelitten hätten, was ja in einer Wüste nichts Seltenes ist. Allein bei dem letztern Fall ist doch Mehreres auffallend. Erstlich, daß die Gegend beidemale fast einerlei Namen hat; was ungeachtet des Abstandes beider Gegenden leicht zu einer Verwechselung Anlaß geben konnte. Nicht weniger bedenklich ist, daß beiden Orten zum Andenken an das Zanken des Volks der gleiche Name beigelegt wird. „Hauptsächlich aber ist unbegreiflich und ich möchte fast sagen unmöglich", daß weder die Israeliten, deren doch noch viele die erstere Geschichte mit erlebt haben mußten, sich bei der letzteren jenes so ähnlichen Falles im mindesten erinnert haben sollen; noch auch Moses, wie er ihnen bei dem zweiten Murren um Wasser ihren Unglauben vorrückt, sie mit einem einzigen Worte auf das vorige ganz gleichartige Wunder hingewiesen haben soll. Dieß ist weder als wirklicher Vorgang, noch als Bericht eines Augenzeugen zu begreifen, sondern nur bei der Annahme, daß wir hier eine spätere Compilation aus verschiedenen Urkunden vor uns haben. Nämlich die Verwechselung der so ganz ähnlichen Namen war die Veranlassung, daß die eine Urkunde die wunderbare Wasserbescheerung in die Wüste Zin, an der Grenze von Idumäa, folglich ans Ende der vierzigjährigen Wanderung verlegte, während sie nach der andern beim Eintritt

in die Wüste Sin unweit des Berges Sinai, mithin zu Anfang des Zuges stattgefunden hatte; und darnach wird auch der Name Meribah von der einen da, von der andern dorthin gesetzt. Dergleichen Abweichungen in der Erzählung derselben Begebenheit finden sich häufig bei den Geschichtschreibern, und die wahre Ursache ist, „daß die Nachrichten mehrentheils zuerst mündlich durch Tradition fortgepflanzt werden, da sie denn eine verschiedene Gestalt bekommen. Dann kommen die Geschichtschreiber hinterher und erzählen die Sachen, ein jeder, wie er sie aus seiner Ueberlieferung gehört oder gedeutet hat: und so wird eine und dieselbe Begebenheit nicht weniger schriftlich als mündlich mit sehr verschiedenen Umständen berichtet, auch wohl von einem jeden nach seiner Weise ausgeschmückt. Geräth nun ein späterer Geschichtschreiber über solche verschiedene Urkunden und nimmt sich nicht wohl in Acht, so kann er leicht aus Ermangelung gebrauchter Beurtheilungskraft eine und dieselbe Begebenheit als zwo verschiedene angeben. Dergleichen hatten wir schon oben bei der Geschichte von Abimelech bemerkt, welche die eine Urkunde von dem Abraham und seiner Sara, die andere von Isaak und seiner Rebekka erzählt haben mochte, unser Geschichtschreiber aber von beiden erzählt. Er macht es fast wie unsere Harmonisten der vierfachen Evangelien, die durch die Verschiedenheit der berichteten Umstände von einer und derselben Begebenheit gemüßigt sind, aus einer zwei, ja drei zu machen, weil sie ohne Verwerfung bald dieser bald jener Nachricht nicht zu harmoniren sind. Allein die Harmonisten sind blos aus Noth, vermöge ihrer Hypothese von der göttlichen Eingebung bei allen vier Evangelisten, gezwungen, manche Dinge zu verdoppeln. Unser Geschichtschreiber scheint aus Schwachheit seiner Einsichten doppelt zu sehen was in der That eins war, oder vielleicht von Begierde nach dem Wunderbaren hingerissen, lieber mehr als weniger Wunder angenommen zu haben"[1]). Reimarus hätte aus den Evangelien selbst, nicht blos aus den Harmonisten, genau ähnliche Fälle anführen können: wovon ich nur an die doppelte Speisungsgeschichte erinnern will. Uebrigens steht in der Behandlung dieser Doppelerzählung die neuere Kritik noch ganz in den Fußtapfen unseres Reimarus, in-

---

1) I. Thl., III. Buch, III. Kap. Bei Niedner, XXII, 430—452.

dem z. B. Ewald die Erzählung 4 Mos. 20 dem von ihm sogenannten Verfasser des Buchs der Ursprünge, die 2 Mos. 17 aber einem Andern, den er den vierten Erzähler nennt, die Zusammenstellung beider endlich einem spätern Sammler zuschreibt[1]).

15.

Die Gesetzgebung auf dem Sinai betreffend, dreht sich die Kritik von Reimarus um den Widerspruch, den auch noch die neueste Geschichtschreibung in die Worte zusammenfaßt: „Während Jehovah's Herrlichkeit sichtbar auf Sinai thronte und sich in Donner und Blitz und Posaunenstößen verkündete, könne unmöglich das Volk und Aaron an seiner Spitze nach einem Bilde Gottes verlangt und dasselbe angebetet haben“[2]). Und zwar nachdem so eben Gott den Bilderdienst auf's strengste untersagt hatte, und andererseits das Volk vor der furchtbaren Erscheinung überzeugt und erschrocken zurückgeflohen war. Beides zugleich kann nicht wahr sein: der Abfall kann mit der Erscheinung des Herrn und mit der Ueberzeugung des Volks von der Göttlichkeit der Erscheinung nicht zusammenbestehen; das eine oder das andere muß aufgegeben werden. Da nun, schließt Reimarus, der Abfall des gesammten Volks von dem Gesetze Mose's zur Abgötterei eine Thatsache ist, so kann Alles, was von der Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn bei der Gesetzgebung und von der Flucht des Volks vor derselben erzählt ist, nicht wahr, sondern muß „von einem spätern Geschichtschreiber ohne Ueberlegung ersonnen sein“. Daß doch auch Moses selbst schon „einen Spuk getrieben“, der dem Volk eine Gotteserscheinung vorgaukeln sollte; daß er vielleicht „durch Anzündung der Gebüsche auf dem Berge ein Feuer gemacht, dabei einen starken Knall durch eine Art Schießpulver erregt, und durch ein Sprachrohr mit seinem getreuen Josua laut gesprochen, daß man's im Lager hören können“: dazu ist er dem Reimarus nicht etwa zu gut, sondern das Mittel zu verkehrt, weil zu sehr der Entdeckung ausgesetzt, als daß er ihm dasselbe zutrauen möchte.

---

1) Geschichte des Volkes Israel, II, 252 f.

2) Duncker, Geschichte des Alterthums, I, 212 Anm.

Um so vollständiger weiß Reimarus die andere Seite, den Abfall des Volks und Aaron's Betheiligung daran (2 Mos. 32) pragmatisch zu erklären. Aaron, der sich auch später noch nebst seiner Schwester Mirjam auf Mose's Ansehen eifersüchtig zeigte, der mithin so wenig als die Schwester an dessen göttliche Sendung glaubte (4 Mos. 12), wollte seine lange Abwesenheit auf dem Berge benützen, um ihn aus dem Sattel zu heben. Bei der Neigung des Volks zum ägyptischen Apisdienst konnte er kein besseres Mittel dazu finden, als daß er dasselbe von der ihm durch Moses aufgedrungenen neuen Art der Gottesverehrung losmachte und den Thierdienst wieder einführte. „Wenn Moses nicht bei Zeiten wiedergekommen wäre und den Anschlag durch seine Gegenwart gestört hätte, wer weiß, was ihm auf dem Berge widerfahren wäre? Er konnte da in aller Stille beiseite geschafft werden, wie er denn auch endlich auf einem andern Berge aus der Welt gekommen, ohne daß ein Mensch erfahren konnte, wo sein Körper geblieben wäre." Allein er erfährt noch bei Zeiten von der Sache (dem Geschichtschreiber zufolge begreiflich durch Gott selbst), eilt herunter, durchschaut schnell den Anschlag, und ergreift das einzige Mittel, das ihm übrig war: er thut Alles, um seinen Bruder durch dessen eigenes Interesse an sich zu knüpfen.

Reimarus meint ihn mit diesem sprechen zu hören: „Was er doch für eine Thorheit begangen habe? Ob sie sich denn einander vor dem Volke wollten zu Schanden machen? Ob sie nicht beide ihr Ansehen verlieren müßten, wenn einer des andern Grundgesetze vernichten wollte? Ob es nicht besser wäre, wenn sie unter sich eins blieben und die Herrschaft im Geistlichen und Weltlichen unter sich theilten? Wenn er ihm nicht zuwider wäre, so könnte er (Moses) ja leicht solche Gesetze geben, dadurch ihm und seinen Nachkommen vermittelst des Priesterthums alle Macht, Ehre und Reichthümer, die er nur wünschen möchte, in vollem Maße zuströmten. Da er aber einmal die ganze Sache verdorben hätte, so müßte er sie auch wieder gut machen und die einmal gegebenen Gesetze durch Schrecken unter dem Volke behaupten helfen." Auch die Leviten muß Moses durch ähnliche Versprechungen gewonnen haben, und nun richteten diese, fortan seine dienstwilligen Schergen, auf sein Geheiß unter dem Volke ein Blutbad an. „Behüte Gott, welche wilde, unmenschliche Wuth! Das ist Gottes Weise nicht, die Religion durch Schwert und Blutvergießen zu pflanzen."

Doch waren nun „die beiden Herrn Brüder" wieder einig, und auch die endlosen Ceremonien, mit denen Moses weiterhin das Volk beschwerte, hatten einzig die Absicht, es der Priesterschaft dienstbar und zinsbar zu machen. Von jetzt an mußte er ja alle seine Einrichtungen und Verordnungen auf seines Bruders Habsucht und Ehrgeiz berechnen. Er durfte nicht wagen, ein ordentliches Regiment einzusetzen, damit der Hohepriester Alles in Allem bliebe, und er mußte diesem und der gesammten Priesterschaft übermäßige und für das Volk unerschwingliche Einkünfte aussetzen. Dabei sorgte er für ächte Religiosität und Sittlichkeit nur schlecht. Außer den Paar Worten von moralischen Pflichten und Verbrechen (im Dekalog) gab er kein Lehrbuch von der Erkenntniß und innern Verehrung Gottes; kein Gesetz für Anlegung von Schulen und Synagogen, worin die wahre Religion unter dem heranwachsenden Geschlecht gepflanzt würde; keinen Befehl, daß die Priester und Leviten sich im Lande vertheilen und an jedem Orte für ihre überflüssigen Einnahmen das Lehramt führen sollten.

Ueber ein Angeld für den habsüchtigen Priester hatte er glücklicherweise sogleich zu verfügen. Von dem goldenen Kalbe heißt es, Moses habe es verbrannt und den Staub in Wasser dem Volke zu trinken gegeben (2 Mos. 32). Allein Reimarus kann sich der Muthmaßung nicht entschlagen, daß Moses den artigen Klumpen Gold seinem Bruder Aaron zur Belohnung seiner Heldenthat geschenkt, und dem Volke nur die Kretze oder einige Raspelspäne davon zum Beweise seiner Vernichtung gegeben habe.

Die auch nach der Gesetzgebung sich immer wiederholenden Empörungen gegen Mose, die jedesmal blutig und mit Hülfe der Leviten gedämpft werden mußten, die häufigen Vorwürfe, die ihm gemacht wurden, der Kleinmuth und die Reue aus Aegypten gezogen zu sein, worein das Volk immer wieder zurückfiel, beweisen nach Reimarus, daß sämmtliche damals lebenden Israeliten von all den Wundern, mit denen der Erzähler die Geschichte Mose's schmückt, „nicht das Geringste geglaubt, sondern vielmehr sein Vorgeben göttlicher Erscheinungen und Befehle für eine Erfindung seiner Herrschsucht angesehen haben". Daher kam es, daß sie ihm in sein angeblich glänzendes Angesicht bald wieder kecklich schauten, ja ihm recht derbe Wahrheiten darein sagten. „Wo war

denn nun Glanz und Respect? Doch transeant haec cum caeteris figmentis."

Dabei zeigte sich Moses zwar entschlossen genug, innere Empörungen mit List und Grausamkeit mittelst seiner levitischen Leibwache zu unterdrücken; aber wo es zur förmlichen Schlacht gegen auswärtige Feinde kam, machte er sich beiseite und ließ Josua für den Riß stehen. So entwich er bei dem Angriff der streitbaren Amalekiter auf einen Berg (2 Mos. 17, 8 ff.), und wie der Kampf noch leidlich genug abgelaufen war, wußte er sich aus seiner Feigheit noch ein Verdienst zu machen. „Er hat doch noch das Beste dabei gethan: er hat für ganz Israel gebetet, und daß sie zuweilen unterlegen, ist blos daher gekommen, weil er die Hände vor Müdigkeit nicht stets hoch aufzuheben vermocht, und sich daher dieselben hat müssen unterstützen lassen."

Daß es das in dem zweimaligen Schlagen an den Felsen bewiesene Mißtrauen gegen Gott gewesen, um dessenwillen Moses noch in der Wüste habe sterben müssen, ist nach Reimarus ein leerer Vorwand, hinter dem etwas ganz anderes steckt. Die Unzufriedenheit mit Mose's hartem Regiment, das doch zu dem vorgespiegelten Zwecke der Eroberung Kanaans nicht führte, stieg immer höher; man fing an, seine Gesetze zu mißachten; vielleicht mißglückte einmal ein angekündigtes Wunder, wovon man in dem wiederholten Schlagen an den Felsen eine Spur finden kann, allzu augenscheinlich; vielleicht drängte auch Josua, der nicht lebenslänglich das Beste thun, und doch mit einer untergeordneten Stellung vorlieb nehmen wollte. Wenn die Sache einmal so steht, ist nichts besser, als daß einer resignirt. Das that nun Moses unter dem Vorgeben, er werde jetzt sterben, beschloß aber seine Tage anderwärts in der Stille.

„Moses", so formulirt Reimarus sein Endurtheil über denselben, „mag immerhin bei der Nachwelt von Vielen für einen großen Gesetzgeber geachtet worden sein; er mag unter anderm manches Wahre und Gute gelehrt und geordnet haben. Das wollen wir nicht leugnen." Aber selbst das Wahre und Gute seines Gesetzes ist völlig innerhalb der Schranken der natürlichen Vernunft und im Geringsten kein Beweis einer höheren Offenbarung. Die Wunder, die von ihm erzählt werden, sind voll innern Widerspruchs; das Zeugniß der Mitlebenden ist gegen ihn; seine Reli-

gion enthält nichts von übernatürlichen Geheimnissen, nicht einmal die Lehre von der Unsterblichkeit und Vergeltung (wovon später), und Gott wird darin Vieles beigemessen, was seiner unwürdig ist. Das Moralische des Gesetzes ist kurz und unzulänglich; die levitischen Gebräuche unnütz und lästig; die politische Einrichtung führt zur Anarchie. Mose's eigene Handlungen sind voll Grausamkeit, vielfach gegen Natur und Völkerrecht: ein Mann dieser Art ist (was zu beweisen war) kein göttlicher Bote einer seligmachenden Offenbarung gewesen [1]).

Dieß ist allerdings bewiesen; die weiteren Vorwürfe aber, die Reimarus dem Moses als Menschen und Gesetzgeber macht, rühren zum größern Theile daher, daß er mit seiner Kritik auf halbem Wege stehen geblieben ist, d. h. nach der moralisch-pragmatischen Kritik des Mannes und seines Werkes nicht sofort auch die Berichte über ihn einer historischen Kritik unterworfen, oder doch diese nicht folgerichtig durchgeführt hat. Wäre dieß von ihm geschehen, so würde sich ergeben haben, daß wir in Moses, wie er in den nach ihm benannten Büchern erscheint, weniger eine geschichtliche Gestalt, als das Ideal einer spätern Zeit haben, die, nicht zufrieden, den ersten Anstoß und allenfalls die einfachsten Grundgedanken des israelitischen Religions- und Staatswesens von ihm herzuleiten, vielmehr das Gesetz in der Ausführlichkeit seiner Bestimmungen, die es erst in der spätern Königszeit erhielt, schon von Moses selbst gegeben, und als Gegenstück davon die Neigung des Volks zum Stierdienst, die nicht selten auch von Priestern gefördert wurde, schon damals unter Aaron zu Tage getreten sein ließ, das Leben und Wirken Mose's mit Wundern umgab, aber auch mit Zügen eines religiösen Fanatismus ausstattete, wie er der Priester- und Prophetenschaft viel späterer Zeit eigen war.

---

1) Die Geschichte Mose's handelt Reimarus ab im ganzen III. Buch des I. Theils seiner Schutzschrift, wovon vier Kapitel bei Niedner, XXII, 380—494, gedruckt sind, womit der durch Dr. Klose besorgte Abdruck schließt; das fünfte Kapitel ist, wie alles Folgende, bis jetzt nur im Manuscript vorhanden, nach dem wir von hier an citiren. Vgl. indeß auch die Uebrigen ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten, §. 16—58, S. 39—158.

16.

In der Geschichte Josua's hebt Reimarus vor allem hervor, wie unbegründet die Ansprüche der Israeliten auf das Land Kanaan, wie unverträglich mit dem vorgeblich göttlichen Befehl ihr völkerrechtswidriger Angriff, ihr unmenschliches Verfahren mit den Bewohnern gewesen. Wie ein reißendes Raubthier habe Josua die unschuldigen Leute ex jure bestiali angefallen. Gottes Art sei es nicht, Abgötterei durch Vertilgung der Menschen zu strafen; besondere Gräuel haben die Kanaaniter nicht gehabt, und bald seien ja die Israeliten selbst noch viel abgöttischer als sie geworden.

Zur Rechtfertigung des göttlichen Befehls an die Israeliten, die Bewohner Kanaans auszurotten, beruft man sich auf die geschichtliche Nothwendigkeit, wornach versunkene und verkommene Völker gegen frische, entwickelungskräftige unterliegen und selbst verschwinden müssen; man erinnert, daß die großen Kämpfe in Bewegung gerathener Völkerschaften nicht nach dem Maßstabe des gewöhnlichen Rechts zu bemessen seien[1]). Ganz wohl: im ordentlichen, natürlichen Lauf der Geschichte ist es nicht anders, und man muß sich darein ergeben. Aber wo Gott einmal übernatürlich eingriff, da mußte er, da ihm physisch jedes Mittel freisteht, nach dem moralisch-unanstößigsten greifen, also im gegenwärtigen Falle, wenn er die Israeliten durchaus in Kanaan haben wollte, den Ureinwohnern des Landes lieber den Trieb der Auswanderung nach einem noch unbesetzten Erdfleck, und hätte er diesen erst schaffen müssen, in die Seele geben, als daß er einen Vertilgungskrieg anordnete, der sein erwähltes Volk auf lange hin entmenschen, der Nachwelt aber für alle Zeit Aergerniß geben mußte.

Weiter stellt sich nun aber im ganzen Verlaufe von Josua's Geschichte der Widerspruch hervor zwischen der vorgegebenen göttlichen Wunderhülfe und dem mangelhaftem Gelingen der Erobe-

1) Ewald, Geschichte des Volks Israel, II, 307. Freilich nur in dem Sinne, daß in Erkenntniß dieser Wahrheit ein von den Ereignissen schon etwas fern lebender Erzähler die Eroberung Kanaans auf einen unmittelbaren Befehl Gottes habe zurückführen können.

rung. Er konnte manche Städte nicht einnehmen, weil sie zu feste Mauern hatten, manche Völker nicht bezwingen, weil sie eiserne Wagen hatten. „Wie kann das", fragt Reimarus, „mit den Wundern bestehen, da er anfänglich die Mauern der festen Städte umbläset und Sonne und Mond stillstehen heißt? Warum bläst er nicht wenigstens ein Loch oder Bresche in die Mauern der übrigen Städte zum freien Eingang? Warum heißt er nicht statt der Sonne die verwünschten Sichelwagen stillestehen? Wenn dergleichen Wunder, als uns erzählt sind, wirklich geschehen wären, so hätte ja nichts die Eroberung des ganzen Landes aufhalten können, und Josua wäre in einem einzigen Jahre damit fertig geworden. Die Einwohner würden von selbst aus Schrecken solchem göttlichen Sieger die Thore eröffnet haben, oder davon gelaufen sein."

Dabei weiß Reimarus in den einzelnen Wundergeschichten den Erzähler auf Widersprüchen zu ertappen, die seine Glaubwürdigkeit aufheben. Der Erzähler sagt, daß die Mauern Jericho's vor dem Posaunenschall der Israeliten gefallen seien; er sagt, daß das Haus der Rahab auf der Mauer gestanden, und er sagt, daß beim Einzug in die Stadt die Israeliten in dieses ihr Haus gegangen seien, um sie mit den Ihrigen herauszuführen (Jos. 6). Wie konnte denn das auf die Mauer gebaute Haus noch stehen, fragt Reimarus, nachdem die Mauern eingefallen waren? „Oder sollte diese Eine Ecke der Mauer stehen geblieben sein, so müßten wir ein neues Wunder erdenken, wodurch dieser kleine Theil gestützt wurde; auch hätte es der Verfasser sagen müssen, wenn er daran gedacht hätte."

Die Geschichte vom Sonnenstillstand (10, 12—15) bedarf nach Reimarus fast keiner ernstlichen Reflexion. „Denn nachgerade fangen auch die Herren Theologi selbst an, sich solcher Ungeheuer, welche die ganze Natur umkehren, zu schämen. Sie begreifen wohl, daß es mit der gesammten Bewegung der großen Weltkörper ein wenig mehr zu bedeuten habe, als wenn einer den Perpendikel seiner Uhr einen Tag wollte ruhen lassen, und daß es Allem, was Odem hat, das Leben kosten würde, wofern dieses perpetuum mobile nur einen Augenblick ruhete." Doch weist ja dießmal der Erzähler selbst auf eine dichterische Quelle hin. „Wenn die Israeliten in der Schlacht bei Gibeon von dem Schein

der niedergehenden Sonne und des aufgehenden Mondes einen so heitern Abend und helle Nacht gehabt, als ob der Tag noch über seine Zeit fortwährte, so war es für einen orientalischen Poeten nicht zu kühn, der Begebenheit einen solchen Schwung zu geben, als ob Josua Sonne und Mond geheißen hätte stillestehen. Aber indem der Verfasser diese Vorstellung aus Liebe zum Wunderbaren wörtlich nimmt, so hat er aus dem Gedichte eine Geschichte gemacht, die wir als vernünftige Menschen von ihrer theatralischen Einkleidung wieder befreien müssen" [1]).

An den sogenannten Richtern ist es dem Reimarus ein Leichtes zu zeigen, daß Männer ihrer Art wohl von dem Gotte, wie sich ein alter Hebräer, aber nicht von dem, wie ihn das achtzehnte Jahrhundert sich dachte, haben gesandt sein können. Weder Gideon, der verschmitzte politicus, noch der blutgierige Jephtha, noch Simson, der „saubere Held", bestehen die Probe. Dabei macht aber Reimarus besonders auf die übeln Folgen aufmerksam, welche in der Richterzeit die Hierarchie für das Wohlergehen des gemeinen Wesens hatte. „Es war beständige Maxime der Priesterschaft, um ihr königliches Priesterthum zu behaupten, keine weltliche Regierung aufkommen zu lassen, und wenn sie aufgekommen war, sie durch Spaltungen, Empörungen, Verschwörungen und innerliche Kriege zu schwächen." Daß Gott selbst unmittelbarer König in Israel sei, war ein eitles Vorgeben; denn da müßte er Gutes und Böses unmittelbar und übernatürlich sofort belohnt und bestraft haben, was er doch nicht that. Die Art, wie er bisweilen eingegriffen haben soll, würde einem menschlichen Regenten, wenn sie von einem solchen erzählt wäre, den Ruf des bösartigsten und noch dazu unvernünftigsten Tyrannen zuwege bringen. Dieß sagt Reimarus in Bezug auf die Erzählung am Schlusse des Buchs der Richter, wo Gott, statt eine Schandthat der Bewohner von Gibea unmittelbar an den Schuldigen zu bestrafen, auf wiederholtes Befragen zu dreienmalen die übrigen Stämme gegen den Stamm Benjamin hetzt, bis dieser beinahe ausgerottet, und auch jene bedeutend geschwächt sind. An diesem verkehrten Lauf der Sache kann man, nach Reimarus' Urtheil, keine gött-

1) I. Thl., IV. Buch, I. Kap. Uebrige ungedruckte Werke, §. 59—65, S. 158—174.

liche Leitung, sondern nur das Treiben eines „herrschsüchtigen, dummen Priesters sehen, der Gottes Namen mißbraucht".

Als nach Eli's Tode die Philister den Israeliten die erbeutete Bundeslade zurückgaben, brachten sie dieselbe auf das Gebiet von Bethsemes, dessen Bewohner das Heiligthum mit Freuden empfingen, aber „weil sie die Lade Jehova's angeschaut", von ihm zu fünfzig Tausenden erschlagen wurden (1 Sam. 6, 19). „Was hatten doch", fragt hier Reimarus, „die armen Bethsemiten, die sich ja so herzlich über die Wiederkunft der Bundeslade gefreut hatten, dadurch verschuldet, daß sie dieselbe sahen? War es im Gesetz verboten, sie anzusehen? Was man auch zur Erklärung eines so schrecklichen Strafgerichts ersinnen möchte, das wird doch nimmer zureichen, ein solches Exempel der außerordentlichen Macht Gottes mit seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit zusammenzureimen. Dergleichen Wunder machen sich selbst und auch die übrigen, welche damit verknüpft sind, verdächtig. Man ehret Gott mehr damit, wenn man sie nicht glaubt, als wenn man sich vermöge ihrer angenommenen Wahrheit ein Schreckbild eines grausamen mächtigen Wesens aus ihm macht."

In den letzten Abschnitten des Buchs der Richter fällt dem Reimarus die mehrmals wiederkehrende Bemerkung auf, daß zu der Zeit kein König in Israel gewesen, und Jeder gethan habe, was ihm recht däuchte (Richt. 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25). Da diese Bemerkung offenbar die Trostlosigkeit der öffentlichen Zustände jener Zeit als Folge des Mangels an einem König darstellen will, so können sie in einem Buche, das in andern Theilen, besonders in der Geschichte Gideon's, dem Königthum nicht günstig erscheint, befremden. „Daher bin ich", sagt Reimarus, „auf die Muthmaßung gekommen, daß diese Reflexion, welche eigentlich nicht zu der Geschichtserzählung gehört, anfänglich eine Randglosse eines vernünftigen Menschen späterer Zeit möchte gewesen sein, die endlich in den Text gekommen ist" [1]). Auch hier hat Reimarus mit richtigem Takte der neuern Kritik vorgefühlt, welche den letzten Theil des Buchs der Richter Kap. 17—21 einem frühern, in der ersten bessern Königszeit lebenden Verfasser, den

---

1) I. Thl., IV. Buch, II. Kap. Vgl. Uebrige ungedruckte Werke, §. 66—74, S. 174—197.

Theil vom Kap. 3, 17 bis Kap. 16 aber einem spätern, dem entarteten Königthum abgeneigten Schriftsteller zuschreibt [1]).

17.

In Samuel sieht Reimarus das hierarchische Bestreben, im Interesse der geistlichen Herrschaft das Aufkommen eines starken weltlichen Regiments zu hindern, ganz besonders verkörpert. Und in der That, wenn wir seine Geschichte so nehmen, wie sie im ersten Buch Samuel's vor uns liegt, so ist, die kirchliche Auffassungsweise einmal aufgegeben, dem Urtheil von Reimarus nicht wohl zu entgehen. Eine mildere Ansicht ist auch hier nur auf dem Wege der Kritik zu erreichen: nur wenn wir die verschiedenen durcheinander geworfenen Erzählungsgeschichten sondern, läßt sich dem Manne gerechter werden. Das wird aber immer nur auf Kosten der Bestimmtheit des geschichtlichen Bildes, durch Aufgeben mancher einzelnen Züge, möglich sein. Schwerlich wird, wer noch so viel, wie etwa Ewald, als historisch festhält, seinem günstigen Urtheil über Samuel beipflichten können.

So wie die Erzählung liegt (und an eine kritische Auflösung derselben hat Reimarus gerade hier am wenigsten gedacht) fällt schon von vorne herein eine grelle Ungleichheit in die Augen. Eli hat zu Söhnen und Stellvertretern zwei böse Buben, die allen Unfug treiben, ohne von ihrem altersschwachen Vater ernstlich gerügt zu werden: darüber wird er und sein Haus vom Herrn verworfen (1 Sam. 2, 22—36). Der alternde Samuel hat zwei Söhne und Nachfolger ganz des gleichen Gelichters, die er ebenfalls schalten läßt. Aber wie sich das Volk über sie beklagt und einen König verlangt, der Ordnung schaffe, so nimmt dieß Jehovah so übel, daß er in den Söhnen Samuel's sich selbst verworfen achtet (1 Sam. 8, 1—7). „War denn", fragt Reimarus mit Recht, „solche böse Buben verwerfen und Gott verwerfen einerlei?" Sofort macht Samuel dem Volke eine Beschreibung davon, wie es ein König treiben werde (8, 9—18); aber die Beschreibung ist höchst einseitig und böswillig. Sie verschweigt alles Gute, was die wohlgeführte königliche Gewalt wirken kann, und

1) S. Ewald, Geschichte des Volks Israel, I, 186 ff.

macht auf der andern Seite zu Beschwerden, was keine sind, oder stellt den möglichen Mißbrauch dieser Macht als ein Recht und beständige Gewohnheit der Könige vor.

Sieht man, wie widerwillig und zögernd Samuel dem Verlangen des Volks nach einem Könige sich fügt, und liest nachher das Bekenntniß des Erwählten, aus dem kleinsten Geschlechte des schwächsten Stammes zu sein (9, 21), so ist die Vermuthung keineswegs so elend und aberwitzig, wie Ewald sie findet[1]), daß der Prophet absichtlich einen solchen ausgewählt habe, den er hoffte in seiner Botmäßigkeit behalten zu können. Sie fällt weg, wenn man mit Ewald die ganze Geschichte von dem Sträuben Samuel's gegen die Aufstellung eines Königs, Kap. 8 und 12, als unhistorische Zuthat eines spätern Erzählers betrachtet; eine kritische Sonderung, die aber, wie gesagt, dem Reimarus hier nicht in den Sinn gekommen ist.

Verdächtig ist diesem sofort auch das, daß Samuel, nachdem er für sich bereits den Saul zum König erkoren und gesalbt hat, hernach vor dem Volke noch das Loos befragt, das, wie wenn noch nichts entschieden wäre, stufenweise, immer engere Kreise beschreibend, den Saul trifft. Daraus glaubt Reimarus schließen zu dürfen, „daß das Loos nur pro forma gebraucht worden, indem es so habe eingerichtet werden können, auf denjenigen zu fallen, der schon vor der Losung ausersehen war". Man entgeht dieser Folgerung, wenn man in Kap. 10, 17—25 einen andern Erzähler, als in Kap. 9, 1 bis 10, 16, und in der Erlosung nur eine Variation zu der Salbungsgeschichte sieht[2]): aber auf diesen Standpunkt hat sich Reimarus so wenig als die kirchlichen Ausleger gestellt.

Daß auf die glänzende Bewährung des neuen Königs durch den Sieg über die Ammoniter unsere Erzählung unmittelbar die Abdankungsrede Samuel's mit neuen Vorwürfen gegen das Verlangen des Volks nach einem König folgen läßt (Kap. 12), ist abermals ein höchst ungünstiger Umstand, der den Reimarus zu der Bemerkung veranlaßt: „Samuel möchte wohl lieber gesehen haben, daß Saul wäre geschlagen worden und die Jabesiter beide

1) Geschichte des Volks Israel, III, 64.
2) Wie Duncker, Geschichte des Alterthums, I, 286 ff. Anm.

Augen darüber verloren hätten (s. Kap. 11, 2), als daß seine Creatur ihm mit einemmal so über den Kopf steigen sollte. Unter dem Schein, als wollte er Saul's Regiment bestätigen, ruft er nun das Volk nach Gilgal"; aber was war das für eine Bestätigung, wenn er diesen die Sache so vorstellte, „als ob ihnen der neue König von Gott nur im Zorn gegeben, und die Wahl eines Königs an sich eine große Sünde wäre?" Heute erkennt Jedermann in der Abdankungsrede Kap. 12 denselben spätern Verfasser, wie in der Erzählung von der übel aufgenommenen Königsforderung Kap. 8, und macht also für den darin dem Königthum bewiesenen übeln Willen zunächst nur diesen und nicht den Samuel verantwortlich; von dem wir darnach freilich um ein gutes Stück weniger wissen, als wir bei unkritischer Hinnahme der biblischen Erzählung zu wissen meinten.

Das offene Zerwürfniß zwischen Samuel und Saul trat dieser zufolge dadurch ein, daß letzterer mit dem Opfer sieben Tage auf den ersteren warten sollte, endlich aber durch die Annäherung des Feindes gedrängt, selbst zum Opfer schritt (13, 8 ff., vgl. 9, 8). Hier findet Reimarus schon die Forderung Samuel's unbillig. „Soll ein König in Gegenwart der Feinde sieben Tage auf die Ankunft eines Opferpriesters warten, dem es aus Eigensinn gefällt, des Königs Geduld auf die Probe zu stellen?" Dennoch wartet Saul auf den „Herrn Samuel". Aber dieser bleibt absichtlich länger aus, um einen Vorwand gegen den König zu bekommen. Und als nun Saul ohne ihn (doch durch den Feldpriester, meint Reimarus) das Opfer darbringt, „kommt Samuel, recht als wenn er blos deßwegen so lange gewartet und auf der Lauer gestanden, daß er nur einen Vorwand nehmen könnte, seinen Groll wider den König auszulassen. Welche unbändige Herrschsucht und Bosheit gegen den König in Gegenwart des ganzen Volks!" Ich weiß nicht, was gegen diese Vorwürfe, wenn man die Erzählung geschichtlich nimmt, ohne doch den kirchlichen Standpunkt, auf welchem des Propheten Stimme Gottes Stimme ist, festzuhalten, mit Fug vorgekehrt werden kann. Ewald's Versuch wenigstens, das Benehmen Samuel's zu rechtfertigen, scheint mir nicht gelungen. Er selbst muß zugestehen, „daß Saul keineswegs die prophetische Stimme als solche verachtet, oder sich von ihr ganz unabhängig habe machen wollen". Aber kein wahrer

Prophet habe billigen können, daß der König in seiner Leidenschaft „auch das Unantastbare angetastet habe“ [1]). Was soll hier das Unantastbare sein? Das ausdrückliche Verbot Samuel's? das sich aber in Folge unerwarteter Umstände (denn ein feindlicher Einfall war ursprünglich bei demselben entfernt nicht in Aussicht genommen) als unpraktisch, ja verderblich ausgewiesen hatte. Oder sollte Saul sich überhaupt nicht anmaßen, selbst zu opfern? Aber daß er geopfert, wird später von David ohne Arges berichtet, und wenn man dabei die Vermittelung von Priestern hinzudenkt, so hat Reimarus ein Recht, dieß auch in unserem Falle zu thun; wodurch dann der Vorwurf des Eingriffs in die Rechte des Priesterthums sich von selbst erledigt.

An dem Kriege gegen die Amalekiter, in welchen sich Saul hernach durch Samuel schicken läßt (Kap. 15), nimmt Reimarus schon des dafür angegebenen Grundes wegen Anstoß. Sie sollen nicht blos bekriegt, sondern mit Weib und Kindern, ja selbst mit allem Vieh ausgerottet werden, weil „sie sich Israel in Weg stellten, als es aus Aegypten zog“. Ein schöner Vorwand! „Die Sache war vor undenklichen Zeiten (vor bald 400 Jahren) von den Vorfahren dieser Amalekiter geschehen“, und zwar in ganz erlaubter Abwehr eines fremden räuberischen Volks von ihren Grenzen. „Nun sollen aber die Ur-Urenkel darum bekriegt und ausgerottet werden.“ Allerdings hatte schon Moses einen Vertilgungskrieg gegen Amalek vorgeschrieben (2 Mos. 17, 14 f.); aber „ein ewiger Krieg unter Nationen ist etwas Barbarisches und weder Moses Gesetz, noch Samuel's Befehl an Saul können göttlich gewesen sein, weil beides wider alles Natur- und Völkerrecht lief“. Daß Saul das brauchbare Vieh des Feindes dem Volk als Beute überließ, war vernünftiger als Samuel's Gebot, es zu vernichten, und daß er den gefangenen König im Triumphe mit sich führte, dadurch sorgte er für seinen Ruhm; allein da er sich einmal durch den Priester hatte in den Krieg schicken lassen, hatte er schon das Spiel verloren, und wie er sich gar auf Abbitte legte, wurde der Andere nur noch trotziger. „So entbindet zuletzt dieser Papst alles Volk von dem Gehorsam gegen den König, weil dieser ihm nicht in allen Stücken schlechterdings gehorcht

1) Geschichte des Volks Israel, III, 62.

hatte", und die Päpste des Mittelalters haben nicht ermangelt, sich ihn hierin zum Vorbilde zu nehmen. Wenn Ewald dieser Auffassung Samuel's dadurch Schach bietet, daß er ihn vielmehr mit Luther vergleicht[1]), so ist jedenfalls die erstere Auffassung durch die biblische Erzählung, wenn man sie für geschichtlich gelten läßt, besser begründet, als die entgegenstehende sich auf das, was bei kritischer Sichtung der Berichte übrig bleibt, begründen lassen möchte.

Beiläufig macht Reimarus noch auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liegt, daß, da es doch gleich nachher heißt, die Wahl Saul's zum Könige habe Jehovah gereut, hier Samuel zur Bekräftigung dessen, daß Gott das Reich von Saul gerissen habe, versichert, Gott sei nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue (15, 29. 35). „Es gereuet Gott nicht", fragt Reimarus; „was denn? Daß er Saul verworfen. Warum verwirft er ihn denn? Weil ihn seine Wahl gereuet. Das heißt also so viel: es solle Gott nicht gereuen, daß ihn seine Wahl gereuet habe. Hat sie ihn aber gereuet, so muß man ja schließen, daß Gott hier ein bloßer Mensch, d. h. Niemand anders als Samuel gewesen, als welcher sich in seiner Meinung betrogen, daß Saul nur dem Namen nach König sein solle."

Die Aehnlichkeit mit den Päpsten vollendet sich, wenn wir sofort den Samuel dazu schreiten sehen, dem Saul in David einen Gegenkönig gegenüber zu stellen (1 Sam. 16). Ewald freilich leugnet geradezu, daß „die prophetische Macht (in Samuel) die Könige durch solche Waffen bekämpft habe, wie die pfiffigen Päpste des Mittelalters unsere besten Kaiser zu schwächen und zu vernichten beflissen waren"[2]); dafür sieht er aber in der Erzählung von der Salbung David's durch Samuel nur eine „höhere Darstellung", bei der es lediglich auf die „reine göttliche Wahrheit" ankomme[3]): der gewöhnliche Euphemismus, wenn Ewald

---

1) Geschichte des Volks Israel, II, 548. Sehr richtig findet aber Ewald in Kap. 13 und 15 nur zwei verschiedene Darstellungen der Entstehung des Zerwürfnisses zwischen prophetischer und königlicher Gewalt. A. a. O., III, 52 f.

2) Geschichte des Volks Israel, III, 65.

3) A. a. O., S. 87.

dasjenige bezeichnen will, was unumwunden redende Menschen unhistorisch nennen[1]).

18.

In der Geschichte David's findet Reimarus gleich von vorne herein eine Verwirrung zu berichtigen, die bereits dem Bayle und Spinoza aufgefallen war. Daß Saul denjenigen, der schon vorher sein Harfenspieler und Waffenträger gewesen, bei dem Vorfall mit Goliath nicht mehr kennen sollte, ist auch ihm undenkbar. Doch es sei ja „nichts Neues in der Geschichte der Hebräer, daß das Hinterste zuvorderst vorgetragen werde". So läßt nun Reimarus den jungen Wagehals, dessen Jugendleben er mit dem des Romulus bei Livius, I, 4, vergleicht, zuerst durch den glücklichen Kampf mit dem Riesen (Kap. 17) die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und dadurch die Stelle als Saul's Waffenträger und gelegentlich auch Harfenspieler erhalten (Kap. 16, 14—23); hierauf erst habe Samuel sich an den vielversprechenden Jüngling gemacht, in dem er ein geeignetes Werkzeug zum Sturze Saul's zu finden glaubte (Kap. 16, 1—13).

Daß Reimarus die Salbung David's durch Samuel geradezu als eine jener Meutereien betrachtet, durch welche so häufig in der Geschichte der Israeliten Propheten und Priester die ihnen zu stark gewordene weltliche Macht zu brechen suchten, um selbst oder mittelst ergebener Creaturen das Ruder in die Hand zu bekommen, versteht sich nach dem Bisherigen von selbst. Auch daß er Saul nicht tadelt, wenn er dem ehrgeizigen Emporkömmling, der es mit seinem Widersacher Samuel hielt, nicht traute und sich seiner zu entledigen suchte. Daß David's Absichten nicht lauter gewesen, erhelle aus seinem Betragen nachdem er vor Saul hatte flüchten müssen. Wäre er wahrhaft gottesfürchtig gewesen, so hätte er sich in irgend einem Versteck stille halten müssen, Gott vertrauend, daß der gewiß zu seiner Zeit die rechten Mittel finden würde, ihn hervorzuziehen. Statt dessen hänge er allerlei verlaufenes Gesindel an sich und werde ein Straßenräuber. „Ist

---

1) Von Samuel und Saul handelt Reimarus, I. Thl., IV. Buch, III. Kap., §. 1—6. Vgl. Uebrige Werke, §. 75—81, S. 200—221.

nun das bei David Heiligkeit und Frömmigkeit, was bei allen Völkern Galgen und Rad verdient? Und diese Lebensart billigen und befördern die sogenannten Propheten Samuel und Gad! Hiezu gesellet sich der Hohepriester Abiathar mit seinem Leibröcklein! hiezu gibt er Befehle im Namen des Herrn! von solchem blutigen Raube läßt er sich füttern!" Was Ewald beschönigend hier bemerkt, daß David als Führer einer solchen Schaar, ohne dem König zu schaden, noch viel Nützliches für das Volk habe ausrichten, die südlichen Grenzen des Reichs gegen die Einfälle und Räubereien der umliegenden Völker schützen, und sogar dem König in die Hände arbeiten können[1]), ist apologetische Salbaderei.

Daß bei solcher Lebensart David so viele Psalmen gemacht habe, darüber, meint Reimarus, könnten wir uns wundern, „wenn wir nicht aus vielen andern Beispielen wüßten, daß oft solche Menschen die größten Bösewichter sind, welche am meisten singen und beten, und wenn wir nicht in eben diesen Psalmen David's den Geist einer unersättlichen Rache, Verwünschung und Grausamkeit wider seine Feinde, d. h. den König und sein Haus, erblickten". Daß übrigens auf die Ueberschriften der Psalmen nicht zu gehen, hat schon Reimarus wohl gewußt, und die spätere Kritik hat wirklich den David der Urheberschaft mehrerer gerade der häßlichsten von diesen Fluchpsalmen entlastet.

Zwei Großmuthsscenen setzt die biblische Erzählung noch in diese Periode von David's Leben. Die eine in der Höhle, wo David den Zipfel von des schlafenden Saul's Mantel, zum Zeichen, daß er ihn hätte tödten können, abschneidet; die andere, wo er sich nächtig in das Lager schleicht, und zu demselben Zeichen Saul's Spieß und Wasserbecher mit sich nimmt. Diese beiden Geschichten führt Reimarus erstlich, wie die beiden Wasserbescheerungen Mose's und die beiden Kuppeleien Abraham's und Isaak's, auf Eine zurück: „Es läßt, als wenn der Geschichtschreiber eine und dieselbe Begebenheit, weil sie verschiedentlich berichtet war, verdoppelt hätte. Beidemal schläft der König; beidemal beschleicht ihn David; beidemal entwendet er ihm etwas; und das in einer und derselben Wüste." Doch auch als nur einmaligen findet Reimarus den Vorgang höchst unwahrscheinlich; endlich, selbst wenn er sich wirk-

1) Geschichte des Volks Israel, III, 111.

lich so ereignet hätte, David's Handlungsweise dabei mehr klug als großmüthig. Daß der Dienst des Philisterkönigs, in welchen sich dieser zuletzt begab, die Grausamkeiten, die er von Ziklag aus verübte, die List, mit der er nach Saul's Untergang in der Schlacht nach der Krone angelte, der Bürgerkrieg gegen Isboseth, die Benutzung von Abner's Abfall, nicht dazu angethan sind, aus dem „Manne nach dem Herzen Gottes" einen Mann nach dem Herzen unseres Cato zu machen, und daß dieser sich durch David's Trauerlied um Saul und Jonathan und die von ihm über Isboseth's Mörder verhängte Strafe nicht umstimmen läßt, kann man sich denken.

Nach Ewald war David „ohne alle Verschwörung oder sonstige feindselige List gegen das bisherige Herrscherhaus emporgekommen", und nachdem er nun König geworden, „mußte es sich entscheiden, ob er auch auf dieser Höhe noch von demselben Geiste Jehova's, der ihn bis dahin gehoben, sich leiten lassen wollte" [1]). So kann die Sache nur einer Kritik erscheinen, die, nachdem sie den supranaturalistischen Standpunkt in der Auffassung der biblischen Geschichte aufgegeben, doch noch die allgemeine Stimmung, die Zärtlichkeit für die biblischen Personen und Vorgänge, die theologische Salbung beibehalten hat. Wenn wir gerade umgekehrt bei einem der neuesten Historiker lesen: „Im Aufstande gegen den rechtmäßigen Herrscher, unter dem Schutze der Landesfeinde, auf Kosten des eigenen Volkes, hatte David den Thron von Israel errungen; das Blut der Nachkommen Saul's klebte an dessen Stufen: es war seine Aufgabe, durch seine Regierung die Mittel und Wege vergessen zu machen, durch welche er zur Krone gelangt war" [2]): so sehen wir, daß in der Auffassung wenigstens dieses Theils der alttestamentlichen Geschichte das Zünglein echter historischer Kritik sich ungleich mehr auf Reimarus' als auf Ewald's Seite neigt.

Als König machte es David nach Reimarus zur „Grundregel seiner Regierung, dem Priesterorden so viel als möglich zu willfahren. Dabei war er schon durch viele Proben versichert, daß, wenn er's nur mit denen hielte und für ihre Vortheile

1) Geschichte des Volks Israel, III, 83. 153 f.
2) Duncker, Geschichte des Alterthums, I, 305.

sorgte, so könnte er getrost rauben, plündern, morden und alles auf der Welt, was ihn nur gelüstete, vornehmen".

Hatte im ersten Abschnitt von David's Leben Reimarus an der Meuterei Anstoß genommen, mittelst deren er dem rechtmäßigen König gegenüber trat, und an dem Räuberleben, durch das er sich gegen ihn zu behaupten suchte: so stößt er sich in David's Regentenleben vor allem an seinem Benehmen gegen die Nachkommen des verstorbenen Königs. Zwar dem Jonathan das Versprechen der Schonung seiner Familie zu halten, erleichterte dem David der mitleidswerthe Zustand, in welchem er den einzigen Sohn seines verstorbenen Freundes fand. Wie konnte ihm der lahme Mephiboseth gefährlich werden, zumal er denselben unter dem Schein der Gnade als Geisel an seinen Hof nahm (2 Sam. 9)? Und auch so wird ihm bald der Bezicht eines eigennützigen Verleumders Veranlassung, ohne nähere Untersuchung und ohne menschliches Gefühl dem Unglücklichen die Hälfte seines Erbguts zu entziehen (2 Sam. 19, 24—30).

Aber auch dem Saul hatte David geschworen, seinen Samen nach ihm nicht auszurotten (1 Sam. 24, 22. f.): und wie hielt er dieses Versprechen? Man möchte sagen, daß die Geschichte von den sieben Nachkommen Saul's, die David den Gibeoniten zum Aufhenken vor dem Herrn überließ (2 Sam. 21, 1—14), den Grundanstoß bilde, welchen Reimarus an David genommen, den Zug, der ihm diesen Charakter für immer verabscheuenswerth gemacht hat. Nach einer dreijährigen Hungersnoth fragt David den Herrn um die Ursache, und dieser gibt die Blutschuld des Hauses Saul's an, der einst die Gibeoniten getödtet habe. An der richtigen Würdigung dieser Geschichte ist nun freilich dem Manne des achtzehnten Jahrhunderts von vorne herein seine Aufklärung hinderlich. Die Frage: wer ist denn schuldig, daß wir drei Jahre Mißwachs haben? erscheint ihm so unvernünftig, daß er sie gar nicht für ernstlich gemeint halten kann, sondern eine Schelmerei des Fragenden, der Jemanden zu Leibe gewollt habe, dahinter wittert. Allein theils sind solche Fragen in alter und neuer Zeit nur allzu oft in bitterem Ernste gemacht worden; theils fragt auch David nicht, wer, sondern nur unbestimmt, was wohl die Ursache sei. Wenn nun aber Jehovah als diese Ursache die Blutschuld Saul's angegeben, d. h. erklärt ha-

ben soll, daß er darum das Land drei Jahre lang mit Hungersnoth heimgesucht habe, so hat Reimarus vollkommen Recht, es mit Gottes Weisheit, Güte und Gerechtigkeit unvereinbar zu finden, daß er um weniger oder eigentlich um eines einzigen Uebelthäters willen Hunderttausende von Menschen plagen sollte. Am wenigsten in einer Theokratie; „wo er vielmehr durch seinen Premierminister, den Hohenpriester, anzeigen lassen müßte: den und den will ich aus dem und dem Grunde so und so gestraft wissen". Und gesetzt die Theuerung wäre um einer Unthat Saul's willen verhängt gewesen: „warum kam sie denn nicht bei Saul's Leben, daß er die Noth doch auch selbst mitempfunden hätte? Warum kommt sie denn erst zu David's Zeiten, da Saul schon längst todt und das ihm angemuthete Verbrechen vielleicht fünfzig Jahre vorüber war?" Jehovah, d. h. der Hohepriester, fügt in seiner Antwort hinzu: um des Bluthauses, d. h. um der Nachkommen Saul's willen. „Ja, die sind es freilich", ruft Reimarus, „auf welche es gemünzt ist. Aber ist denn die Mordthat eine Erbsünde? Gibt es auch einen Erbmord? Ein Priesterausspruch sollte göttlich sein, der wider alle göttliche und menschliche Rechte anläuft und nach nichts als verfluchter Privatrache schmeckt?" Privatrache nicht der Gibeoniten; denn was konnten diesen die machtlosen Nachkömmlinge Saul's noch schaden? Sie waren sicherlich blos aufgestiftet, sich eine Anzahl solcher Nachkömmlinge als Sühne auszubitten, und als Leibeigene der Priester, was sie waren (Jos. 9), aufgestiftet ohne Zweifel vom Hohenpriester, der hierin dem König zu Willen war. Daß dieser im letzten Hintergrunde stand, erhellt nach Reimarus auch daraus, daß derselbe, als die Gibeoniten ihr Begehren vor ihn bringen, ihnen nicht die geringste Schwierigkeit macht, sondern ganz trocken sagt: ich will sie euch geben, und sie sofort ohne weitern Prozeß ihnen zum Henken überliefert. Davon, daß er nur „wider Willen" nachgegeben, wie Ewald beschönigt, ist in der Erzählung keine Spur; daß aber gar noch, „ein schönes Zeugniß für den damaligen sittlichen Zustand des Volks", darin gefunden wird, „daß man sich auch der kananäischen Gibeoniter aus Rechtsgefühl und Mitleid annahm", d. h. ihrem aus dem scheuslichsten Aberglauben hervorgegangenen unmenschlichen Begehren nachgab, das ist eine Wendung, deren Keckheit nur von der Dreistigkeit des Epiphonema

übertroffen wird, womit Ewald diesen Abschnitt schließt: „So gerecht und weise waltete David im Innern“ [1]).

Einen weiteren Anstoß an David's Regententhätigkeit hatte schon für Bayle die Grausamkeit seiner Kriegführung gebildet. Daß er die besiegten Moabiter mit der Meßschnur abmaß, um das Drittel zu tödten (2 Sam. 8, 2), zeigt wenigstens, daß er nicht besser war, als andere Eroberer jener Zeiten, die Niemand Lieblinge Gottes nennen wird; daß er aber die Ammoniter gar unter eiserne Sägen und Dreschwagen legte und in Ziegelöfen verbrannte (2 Sam. 12, 31), „vor solcher Art zu kriegen“, urtheilt Reimarus, „erschrickt die Natur, und wenn gleich die Wildheit voriger Zeiten auch bei andern Völkern manche übertriebene Ahndungen an Feinden eingeführt hat, so ist dennoch kaum in aller Historie ein solcher thierischer Grimm irgend eines Siegers über ein ganzes Volk zu finden“. Wo blieb hier die Religion? wo die Priester und Propheten? Freilich, antwortet sich Reimarus selbst, deren Religion brachte ja eben einen solchen erbosten Mord- und Quälgeist gegen Feinde mit sich; ihnen blieb David doch der fromme Mann nach Gottes Herzen, d. h. nach ihrem Wunsch und Willen, da er den Raub mit ihnen theilte.

Einen gefährlichen Punkt für die kirchliche Betrachtungsweise hat im Charakter David's von jeher sein Verhältniß zum weiblichen Geschlecht gebildet, und so richtet denn Reimarus seine Angriffe vorzugsweise auch auf diesen Punkt. Daß er dem orientalischen Fürsten zumuthet, er hätte seiner ersten Gemahlin treu bleiben und keine weiteren dazu nehmen sollen, ist freilich stark, und seinen Zweifel, ob wohl Nabal auf eine bessere Art als Uria aus der Welt gekommen, müssen wir auf sich beruhen lassen. Sein Befremden darüber jedoch, daß der Prophet Nathan in seiner Strafrede an David aus Anlaß der Urias-Geschichte die Vielweiberei als etwas Erlaubtes voraussetzt, die doch wider die Ordnung der Natur und die Quelle mannichfaltigen Verderbens sei, werden wir von dem Standpunkt aus, der den Nathan als den Boten einer göttlichen Offenbarung betrachtet, theilen müssen. „Wenn Gott die Menschen einer Offenbarung würdigte, und sich

---

1) Geschichte des Volks Israel, III, 173—175. Auch hier geht Duncker, I, 304 f., im Wesentlichen mit Reimarus.

ein eigen Volk erwählte, dessen König er sein wollte, so würde es", urtheilt Reimarus hier wie oben in der Geschichte Jakob's, „ihm und seinen Boten besonders anständig gewesen sein, diese böse Gewohnheit abzuschaffen." Doch aufs Aeußerste steigt die moralische Entrüstung in Reimarus über die Geschichte mit der Abisag von Sunem (1 Kön. 1, 1—4); hier wird er sogar witzig, und die biblischen Personen haben nicht Ursache, Gott Dank zu sagen, wenn Reimarus witzig wird. Daß es bei der Requisition des jungen Mädchens lediglich um Erwärmung des alten Herrn zu thun gewesen, wie die biblische Erzählung die Sache wendet, läßt er nicht gelten. War es nur das, warum mußte es gerade ein Mädchen sein, und zwar die schönste im ganzen Lande? „Hatte denn kein einziger frischer Kerl, keine einzige seiner Weiber und Kebsweiber so viel jugendlich Feuer mehr im Leibe, daß sie dem erkalteten David etwas davon mittheilen konnten? So mochten sie lieber eine vorn, die andere hinten bei ihm legen, ehe sie den König oder er sich selbst mit einer der schönsten jungen Dirnen prostituirten." Daß Reimarus auf diese Situation des alten Harfenspielers die Klagen des 32. Psalms über vertrockneten Lebenssaft bezieht, ist besonders boshaft.

Nach Ewald „fühlte sich David am Ende seiner Laufbahn in einem Zustande göttlicher Klarheit und Voraussicht, wie ihn kein Prophet leicht mächtiger erfährt" [1]): zu eben der Zeit, da er seinem Sohne jenen tückisch blutgierigen letzten Willen (1 Kön. 2, 1—9) eröffnete, der, geschichtlich genommen, allein schon den Stab über seinen Charakter bricht. Zwar Ewald behandelt denselben als ein bloßes Gerücht, das im Volke umgegangen [2]); aber wer berechtigt ihn alsdann, die sogenannten letzten Worte David's (2 Sam. 23, 1—7), lediglich weil sie ein günstiges Licht auf diesen werfen, als historisch gelten zu lassen? Es mag zu hart sein, wenn Reimarus urtheilt, die Lobsprüche der Priester und die schönen Worte mancher Psalmen bei Seite gesetzt und die Handlungen David's an sich und nach den Regeln der Vernunft und Sittlichkeit, des Natur- und Völkerrechts betrachtet, komme der häßlichste Charakter zum Vorschein, den jemals ein böser Regent,

1) Geschichte des Volks Israel, III, 76 f.
2) A. a. O., S. 271 f.

Usurpator, Tyrann und Wütherich bei einem heuchlerischen Scheine gehabt haben möge. „Ja, lasset David selbst noch so viel beten und geistliche Lieder dichten, und sehet ihn hernach, wie er die Nachkommen der vorigen königlichen Familie ohne die geringste Verschuldung aufhenken läßt, wie er mit Menschen umgeht und die Ueberwundenen mit Weibern und Kindern niedermachen oder zersägen, zerdreschen und lebendig verbrennen läßt: werdet ihr ihn noch nach seinen Psalmen beurtheilen und für einen Heiligen halten? Wolltet ihr wohl das Gewissen auf euch laden, wenn ihr der Erziehung eines jungen Prinzen vorstündet, ihm den Charakter und die Handlungen David's (so wie sie in der Geschichte liegen) zum Muster zu empfehlen? O, Gott behüte mich und alle Königskinder für solcher Anweisung!" Wie gesagt, über die geschichtliche Persönlichkeit David's ist das unstreitig zu hart geurtheilt; einerseits weil wir doch nicht so sicher wissen, wie viel von jenen Zügen und ihrer Verknüpfung wirklich „in der Geschichte liegt"; andrerseits, weil wir den geschichtlichen David als Kind seiner Zeit und seines Volkes betrachten müssen. Aber Reimarus will und muß ihn ja mit der Bibel und Kirche auf die Folie besondern göttlichen Wohlgefallens, der Begnadigung mit höherer Offenbarung legen: und auf dieser lichten Folie erscheint David's Charakter gerade so trüb und fleckig, wie er ihn abmalt[1]); mit andern Worten, daß die kirchliche Auffassung auch dieses biblischen Charakters unhaltbar ist, hat Reimarus unwiderleglich nachgewiesen[2]).

19.

Nachdem wir die historische und mehr noch moralisch-religiöse Kritik, welche Reimarus über die biblische Geschichte des Alten Testaments ergehen läßt, an den vier oder fünf hervorragendsten Punkten derselben, der Geschichte Noah's, Abraham's, Mose's, Samuel's und David's ausführlich zur Anschauung gebracht haben,

---

1) Auch im Gesammturtheil über David stimmt Duncker weit mehr mit Reimarus als mit Ewald überein, s. I, 323.

2) Von David handelt Reimarus I. Thl., IV. Buch, III. Kap., §. 7—15. IV. Kap., §. 1—13. Vgl. Uebrige ungedruckte Werke, §. 82—106, S. 221—286.

können wir uns über den Rest der alttestamentlichen Geschichte kurz fassen.

Mit Salomo's Regierungsantritt war das geistliche Regiment am Hofe zu Ende; er fragte keinen Priester und keinen Propheten mehr, sondern während er ihnen das Maul mit fetten Braten stopfte, that er Alles nach seinem eigenen Sinne. Darum lesen wir von ihm, sein Herz sei nicht so ganz mit dem Herrn gewesen, wie das seines Vaters David (1 Kön. 11, 4. 6): d. h. während David den Jehovahpfaffen allein Alles zugewendet hatte, mußten sie unter Salomo die Einkünfte mit den Götzenpriestern theilen. Daß dieser sich nicht allzu streng an das mosaische Gesetz gehalten, würde ihm Reimarus wohl verzeihen; aber seine Prachtliebe und Genußsucht geben ihm Anstoß, und darum ist er dem weisen Könige nicht so günstig wie Spinoza, der ihn geradezu philosophus nennt. Sonst nimmt Reimarus die Prädicate, welche in den Büchern der Könige und der Chronik die einzelnen Regenten erhalten, eher im Gegensinne. Die von den „wohlgenährten Federn" der Geschichtschreiber belobten Könige, findet er, seien in der Regel junge Herren gewesen, die von der Priesterschaft in ihrem Interesse erzogen, oder sonst schwachköpfig waren. Als Usia, um selbst Herr zu werden, Miene machte, auch das Hohepriesterthum an sich zu ziehen, kam es ihn theuer zu stehen: er ward als aussätzig eingesperrt. „Vielleicht war der König etwas kupferig im Gesicht, welches zu diesem strategemate Anlaß gab."

Schon von Salomo's Zeiten an findet Reimarus die Propheten (die er von der Priesterschaft doch wohl genauer unterscheiden dürfte) als die Urheber aller der Meutereien, welche das Reich erst zertheilten, dann seine Theile dem Untergang zuführten. Der Abfall der zehn Stämme war von einem Propheten Ahia angestiftet, dem ein König über das ungetheilte Reich für das Interesse der Geistlichkeit zu mächtig erschien. Denn Gott, von dem er beauftragt zu sein vorgab, würde ja gewiß nicht in Jerobeam einen König erwählt haben, von dem er wußte, daß er das Volk noch tiefer als Salomo in Abgötterei führen würde. Einer der gefeiertsten Propheten, Elisa, pflanzte hernach in Hasael den Gedanken des Königsmords und forderte den Jehu ausdrücklich dazu auf. Auch das, versteht sich, auf göttlichen Befehl. „Läßt man aber die Worte: So spricht der Herr, hinweg, und betrachtet

dergleichen Thaten an sich, so sind es die gottlosesten Bubenstücke und Grausamkeiten, welche die Propheten allein gestiftet und nun zum Befehl Gottes gemacht haben." Daß unter Josia das Gesetzbuch erst wieder aufgefunden wurde, zeugt von der äußersten Nachlässigkeit der Priesterschaft in ihrem Amte; sie hatten lange Zeit, vielleicht von Josaphat's Zeiten an, kein Gesetzbuch mehr gesehen und ihre Opfer und Ceremonien blos gewohnheitsmäßig fortgeführt.

Sein Urtheil über die alttestamentliche Geschichte vom Standpunkte der Frage, ob in derselben der Bericht von einer übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit zu erkennen sei, faßt Reimarus folgendermaßen zusammen: „Es ist wohl keine Geschichte auf der Welt, darin die Wunder von Anfang bis zu Ende so gehäuft und übertrieben wären; kein Buch auf der Welt, darin Alles und Jedes so unmittelbar auf Gottes Rechnung geschrieben wäre, als diese Geschichte der Hebräer in ihren Büchern ist. Aber es ist gewiß auch kein Buch, keine Geschichte auf der Welt, die so voller Widersprüche wäre, und darin der Name Gottes so vielfältig und schändlich mißbraucht würde: indem alle die Personen, welche hier als Männer Gottes aufgeführt sind, einem ehr- und tugendliebenden Gemüthe mit ihrem Betragen lauter Anstoß, Aergerniß und Abscheu verursachen. In der ganzen Reihe dieser Geschichte findet man weder Erzväter, Richter und Könige, noch Priester und Propheten, deren eigentlicher und ernstlicher Zweck gewesen wäre, ein wahres Erkenntniß Gottes, Tugend und Frömmigkeit unter Menschen auszubreiten; geschweige, daß man eine einzige große, edelmüthige und gemeinnützige Handlung darin antreffen sollte. Sie besteht in einem Gewebe von lauter Thorheiten, Schandthaten, Betrügereien und Grausamkeiten, davon hauptsächlich Eigennutz und Herrschsucht die Triebfedern waren. Bei solchen ipso facto abscheulichen Handlungen ist folglich alles Vorgeben von übernatürlichen Erscheinungen Gottes und der Engel, von Offenbarungen und Befehlen des Herrn, von Wahrsagungen und Wundern, von der unmittelbaren Regierung des Höchsten unter dem israelitischen Volke, ein bloßes Blendwerk, Betrug und Mißbrauch des göttlichen Namens. Wenn man Leute, die was Uebernatürliches vorgeben, auch nur ein einzigmal auf Lügen und Betrug ertappen könnte, so wäre es schon genug, ihnen alle Glaubwürdigkeit zu versagen und ihren ganzen Betrieb

für unlauter zu halten; geschweige da solches in so manchen der merkwürdigsten Fälle unleugbar entdeckt und aller vernünftigen Welt vor Augen gelegt worden ist"[1]).

Da die Würdigung dieses Urtheils in den bisher schon eingestreuten Betrachtungen liegt, so füge ich hier nur noch eine Bemerkung bei. Lessing sagt von den Fragmenten, sie seien mit der äußersten Freimüthigkeit, aber auch mit dem äußersten Ernste geschrieben; der Untersucher vergesse seine Würde nie; Leichtsinn scheine nicht sein Fehler gewesen zu sein; nirgends erlaube er sich Spöttereien nnd Possen, sondern zeige sich durchaus als einen wahren gesetzten Deutschen in Schreibart und Gesinnung[2]). Dagegen spricht Guhrauer von einer nicht immer würdigen, mitunter in Voltaire's Ton fallenden frivolen Behandlung der Personen und Gegenstände, besonders im Alten Testament[3]), und die Mehrzahl wenigstens der theologischen Leser wird ohne Zweifel dem Letzteren beistimmen. Daß nun der Verfasser sich nirgends Spöttereien und Possen erlaube, darin hat Lessing, selbst wenn wir nur auf die von ihm bekannt gemachten Stücke sehen, des ganzen Werkes, wie es uns vorliegt, und wie es ohne Zweifel auch ihm in Hamburg vorgelegen hatte, zu geschweigen, zu viel gesagt. Denn Spöttereien und selbst Possen erlaubt sich Reimarus in der That, und sie sind, wie wir so eben erst gefunden haben, nicht immer von der feinsten Art. Gleichwohl behält Lessing Recht, wenn er ihm bezeugt, daß er nie seiner Würde, nie des deutschen Ernstes vergesse, und nichts ist verkehrter, als mit Guhrauer in Bezug auf Reimarus von Frivolität zu reden.

Was ist frivol? ist eine für die kritische Behandlung religiöser Gegenstände höchst wichtige Frage, die wohl verdient, gründlicher, als gewöhnlich geschieht, untersucht zu werden. Was auch sonst noch unter frivol verstanden werden mag, hier versteht man darunter die Anwendung von Scherz und Spott gegen das

---

1) I. Thl., IV. Buch, V. Kap. Uebrige ungedruckte Werke, §. 107—120, S. 286—332.

2) In der Einleitung zum ersten Fragmente.

3) G. E. Lessing's Leben und Werke, II, 2, S. 138. — Viel richtiger würdigt C. Hebler, in seinen beachtenswerthen Lessing-Studien, Bern 1862, S. 8, diese Seite an Reimarus.

Heilige. Welches Heilige? Gegen das, was ihm selbst heilig ist, wird Niemand seinen Spott kehren; er soll es aber auch gegen das nicht, was Andern heilig ist. Wirklich nicht? Dann hätten die Propheten, die Kirchenväter sich der Frivolität schuldig gemacht, wenn sie über die Götter und Götterbilder der Heiden, unter denen sie lebten, die Reformatoren, wenn sie über so manche Satzung der alten Kirche ihren Spott ergossen, die der Mehrheit ihrer Zeit- und Volksgenossen noch heilig war. Wirklich beklagen sich auch späte Heiden über der christlichen Väter, Katholiken über der Reformatoren gottlosen Spott; während wir Christen in Tertullian's und Tatian's, wir Protestanten in Luther's und Hutten's satirischen Auslassungen kein Arges finden. So hieße mithin Jedem Derjenige frivol, der über das spottet, was eben Jenem heilig ist; es wäre ein lediglich relativer Begriff, der auf dem höhern Standpunkt über den Parteien seine Bedeutung verlöre? Die Probe ist, ob es Fälle gibt, wo wir den Spott auch über einen Gegenstand frivol finden, der uns selbst nicht mehr heilig ist, oder von einem Spott über etwas, das wir heilig halten, dennoch sagen müssen, er sei nicht frivol. Hienach käme es nicht sowohl darauf an, was, sondern wie es einer verspottet; es könnte über denselben Gegenstand von dem einen in frivoler, von dem andern in nicht frivoler Weise gespottet werden. Wer über etwas, das mir heilig ist, seinen Spott ausläßt, wird mir gleichwohl dann nicht frivol heißen, wenn er zeigt, daß ihm eben etwas Anderes heilig ist, womit er das von mir heilig Gehaltene im Widerspruch glaubt; sehe ich hingegen, daß ihm mein Heiligthum nur deßwegen lächerlich erscheint, weil ihm überhaupt nichts heilig ist, oder daß er die Gelegenheit nur benützen will, sich und Andere mit seinen Späßen zu kitzeln, so wird er mir frivol heißen, ob nun der Gegenstand, auf dessen Kosten er seinen Witz spielen läßt, mir noch heilig ist oder nicht. So wird Bayle's Artikel über Sara durch seine Lust an der Chronique scandaleuse selbst auf Denjenigen den Eindruck des Frivolen machen, mit dessen Religion Abraham und Sara nicht den mindesten Zusammenhang mehr haben. Ist hierin Bayle der Vorgänger Voltaire's, so ist kein schärferer Gegensatz zu denken, als den zu dieser ganzen französischen Art die grunddeutsche unseres Reimarus bildet. Ihm ist es stets nur um die Sache und nie um seinen Witz; sein

Scherz ist allemal der bitterste Ernst, gleichsam der spritzende Schaum von der Woge des Zorns, den der Frevel an seinem Heiligthum in ihm aufgeregt hat. Denn nur weil er das wahre Heiligthum der Vernunft und Sittlichkeit zu kennen glaubt, eifert er gegen das kirchliche, das er für ein falsches und jenem den Raum versperrendes hält; und allein der Widerspruch der hohen Anmaßung des letztern mit seiner innern Nichtigkeit ist es, der ihm bisweilen jene herben Sarkasmen in die Feder gibt, die nur blöder Unverstand oder schnöde Heuchelei frivol finden kann, da sie doch frömmer sind, als die salbungsreichsten Phrasen der Evangelischen Kirchenzeitung oder der Ebrard'schen Evangelienkritik.

20.

Nachdem auf diese Weise Reimarus durch Betrachtung der alttestamentlichen Geschichte zu dem Ergebniß gelangt ist, daß keiner der in derselben auftretenden Männer diejenigen Eigenschaften zeige, die wir von einem solchen erwarten müßten, den Gott zur Pflanzung oder Erhaltung einer geoffenbarten Religion gesendet hätte, schreitet er nun dazu fort, an den im Alten Testament enthaltenen Lehren nachzuweisen, daß sie nicht aus göttlicher Offenbarung stammen können.

Schon darin, daß in den Büchern des Alten Testaments die Lehren nur so zerstreut und im Vorbeigehen vorgetragen sind, glaubte Reimarus, wie wir uns erinnern, ein Zeichen davon zu erkennen, daß der Zweck ihrer Abfassung nicht der sein könne, eine seligmachende Religion zu offenbaren. In den Büchern Mosis besonders, die den Juden langehin als die göttliche Richtschnur ihres Glaubens und Gottesdienstes galten, macht die Lehre von Gott und unsern Pflichten gegen ihn und unsere Mitmenschen unter der Masse der Ceremonialgebote nur ein paar Worte aus. Hätte der Gesetzgeber die Absicht gehabt, das Wesentliche einer wahren Religion den Menschen mitzutheilen, d. h. sie zur richtigen Erkenntniß und Verehrung Gottes anzuleiten, „so würde er ja das Wesen, das Dasein, die Eigenschaften, die Werke, die Absichten Gottes in der Schöpfung auf das deutlichste erkläret und zur Empfindung der Hochachtung, Liebe und Zuversicht gegen den allervollkommensten Geist und Werkmeister der

sichtbaren Welt angewendet haben. Er würde die Pflichten und Tugenden des Menschen als eine Hauptsache der Religion angesehen, und folglich ausführlich beschrieben haben, worin eine jede bestehe, wie weit sich ihre Mannichfaltigkeit und ihre Grenzen erstrecken, was sie für Verknüpfung mit unserer eigenen Glückseligkeit haben, und welches die Mittel seien, wodurch sie bei einem jeden Menschen und in der menschlichen Gesellschaft zur Ausübung und Fertigkeit gelangen können."

Statt dessen, wie finden wir die Lehre von Gott von dem Gesetzgeber vorgetragen? Ich bin Jehovah, läßt er ihn sagen (2 Mos. 20); allein was konnte der leere Name, mit dem kein Begriff verbunden war, die Israeliten helfen? Denn was hinzugesetzt wird: dein Gott, das konnte sie eher zu der falschen Vorstellung eines Stammes- und Volksgottes neben den Göttern anderer Völker verleiten. Das Weitere aber: der dich aus Aegypten geführt hat, glaubte das Volk theils nicht, sondern hielt Moses und Aaron für die Anstifter des Zugs; theils sah es kein Glück darin, durch den Ehrgeiz seiner Führer in die Wüste gelockt worden zu sein. Das Verbot der Abgötterei, das sich daran schließt, war wohl gut; aber die Abgötterei, als Folge der Unwissenheit, weicht nicht dem Gebot, sondern nur der Belehrung, und eben weil Moses diese nicht gab, fiel das Volk immer wieder in Götzendienst zurück. Du sollst den Namen Jehovah's deines Gottes nicht mißbrauchen, heißt es weiter: allein da die Leute keinen Begriff mit dem Namen zu verbinden wußten, konnten sie ihn gar nicht recht gebrauchen. Du sollst den Sabbat heiligen, nämlich durch Nichtsthun; eine religiöse Belehrung des Volks am Sabbat ist nirgends vorgeschrieben. Und der Grund: daß auch Gott am siebenten Tage sich erquickt habe, läuft der göttlichen Vollkommenheit zuwider. Also: was im Gesetz über Erkenntniß und Verehrung Gottes gesagt wird, ist wenig und schlecht und in ungeheurem Mißverhältniß mit der Masse von ceremoniellen Geboten und Regeln. Mithin hat der Gesetzgeber auf das Wesentliche einer wahren Religion fast gar nicht gesehen, sondern Alles blos auf die äußern Gebräuche, die den Priestern Einkünfte und Herrschaft bringen sollten, gerichtet.

Diese Kritik der mosaischen Gotteslehre wird man ungerecht finden, weil sie vergesse, daß Gott zu den Israeliten des sechs-

zehnten Jahrhunderts vor Christus nicht wie zu den Menschen des achtzehnten Jahrhunderts nach ihm sprechen konnte. Allein etwas bestimmter, etwas deutlicher und überzeugender die Lehre von seiner Einheit und Geistigkeit vorzutragen, etwas stärker neben dem Opfer- und Reinigungswesen das Innere der Religion zu betonen, aus dem Sabbat etwas mehr als nur einen leiblichen Ruhetag zu machen, würde doch sicherlich nichts geschadet, vielmehr mancher spätern Verirrung vorgebeugt haben. Oder sagt man: Nein, gerade so viel Anbequemung Gottes an die menschliche Schwachheit war nöthig, wenn der Abstand zwischen der Offenbarung und dem Bewußtsein derer, für welche sie bestimmt war, nicht allzu groß, wenn sie ihnen faßlich und dienlich sein sollte: so kommt man zuletzt dahin, daß die Offenbarung den Leuten eben nur so viel geben durfte, als ein begabter Mensch ihnen allenfalls auch geben konnte; und mehr enthält in der That weder die sogenannte mosaische, noch irgend eine andere angebliche Offenbarung.

In der nähern Vorstellung, welche die mosaische und überhaupt die alttestamentliche Geschichtserzählung von Gott gibt, findet Reimarus vieles Heidnische. In der Schöpfungsgeschichte setze der Plural Elohim, der in spätern Stellen bisweilen auch mit der Mehrzahl des Zeitworts verbunden werde, gleichsam ein concilium deorum voraus. „Jehovah ist das, was Jupiter bei den Heiden war, nämlich der oberste Gott; die Engel aber stellen die Untergötter der Heiden vor. Sie hatten gemeinschaftlich an der Schöpfung der Welt gearbeitet; aber der höchste Jehovah hatte sich die Israeliten zu seinem besondern Volk erkoren und wollte ihr Schutzgott sein; darum sollten sie keinen andern Gott verehren.“ In sämmtlichen Geschichtsbüchern des Alten Testaments finden sich gegen eine und die andere Stelle, wo Gott würdig vorgestellt ist, unzählige, die ihm physische oder moralische Unvollkommenheiten beimessen. In der Schöpfungsgeschichte befaßt er sich mit der Einrichtung des kleinen Erdkörpers länger, als mit der des ganzen Sonnensystems; die Geschichte des Sündenfalls macht ihn zum Urheber des Bösen; die Sündflut verhängt er ohne hinreichenden Grund und ohne Erfolg, da es nach ihr keineswegs besser auf der Erde wird; er bereut mehr als einmal, was er gethan, und irrt sich in den Personen, die er wählt,

wie denn selbst die Wahl des Volks Israel zum Lieblingsvolke durch das, was dabei herauskommt, als ein gewaltiger Mißgriff sich ausweist. Auch die Erscheinungsarten Gottes in der alttestamentlichen Geschichte verrathen einen unwürdigen Begriff von seinem Wesen. Bald sind sie zu niedrig und familiär, bald schrecklich und verderblich. Wie unwürdig aber die Vorstellungen von Gottes Regierung seien, hat sich bei Betrachtung der alttestamentlichen Geschichte hinlänglich gezeigt. Unter den gottesdienstlichen Satzungen Mose's ist nach Reimarus' Urtheil nicht eine, die sich nicht auch bei den Heiden fände. Opfer und Reinigungen hier wie dort; nur daß die mosaischen Vorschriften mit ihrem Speisezettel kleinlicher und mit ihren zahllosen Gelegenheiten zur Verunreinigung lästiger sind. Und dabei findet sich nirgends ein Wink, was denn die Ceremonien bedeuten, wie sich der Mensch bei den Opfern innerlich verhalten solle.

Was die übrigen alttestamentlichen Bücher betrifft, so galten sie theils fast bis auf Christi Zeiten herunter nicht ebenso für göttlich als die Bücher Mosis, theils fügen sie der mosaischen Gotteslehre in der That nichts Wesentliches hinzu. Die Psalmen sind kein Lehrbuch, sondern setzen die mosaische Vorstellung von Gott voraus, und ihre überladene Schreibart ist ihrem Nutzen hinderlich. „Endlich sind auch viele Psalmen überaus anstößig, sofern David für seine Gerechtigkeit und Unsträflichkeit Vergeltung fordert und die Rachbegierde gegen seine Feinde aufs Aeußerste treibt." Die Sprüche Salomo's, wenn sie gleich einigermaßen ein Lehrbuch heißen können, dem es freilich an Ordnung und Methode durchaus fehlt, schöpfen doch nur aus dem natürlichen Licht, zielen nur auf ehrlichen und glückseligen bürgerlichen Wandel, und zeigen nirgends die Absicht, eine seligmachende Religion zu offenbaren. Im Buch Hiob wird, bei manchen erhabenen, aber auch schwülstig ausgedrückten Gedanken, die Gottes Weltregierung betreffende Hauptfrage theils falsch, theils gar nicht entschieden, und so wird man durch dieses Lehrbuch in der That nicht belehrt. Endlich der Propheten Absicht ist nicht, religiöse Glaubensartikel zu offenbaren, sondern die übeln Wirkungen der Abgötterei des Volks auf der einen Seite, auf der andern die guten Folgen, die seine Bekehrung zu Jehovah nach sich ziehen müßte, andringlich vorzustellen.

Wie sie in ersterer Beziehung Verwüstung des Landes, Wegführung des Volks und Zerstörung der Hauptstadt in drohende Aussicht stellen, so verheißen sie in letzterer ein goldenes Zeitalter, das ein Gesalbter, ein Fürst aus dem Stamme und auf dem Stuhle David's, herbeiführen würde. Darunter war ein zwar gerechter und frommer, aber doch weltlicher und weltlich-mächtiger Regent, ein Retter des Volks aus dem Joche anderer Völker, von ferne nicht ein leidender Erlöser von der Sünde und deren Strafen, verstanden. Als diesen zu erwartenden Retter gaben die Propheten nach den jedesmaligen Zeitverhältnissen bald diese, bald jene Person an. So Jesaia einmal den kleinen Sohn des Königs Usia, den Hiskia. Aber wie lief das ab! Daß der seinsollende Befreier nicht selbst in assyrische Gefangenschaft gerieth, war Alles. Daher setzten die folgenden Propheten ihre Weissagungen von dem Messias mehr auf Schrauben. „Zu selbiger Zeit," heißt es einmal über das andere, aber zu welcher Zeit, wird nicht gesagt. Haggai und Zacharia reden deutlich von Serubabel als dem erwählten Retter; da aber auch hieraus nichts wurde, findet sich bei Malachia nichts mehr von einem Messias. Gleichwohl hielten die Juden die messianische Hoffnung fest, und mittelst der allegorischen Schriftauslegung, dieser Kunst, aus Allem Alles zu machen, wußten sie auch in solchen Stellen des Alten Testaments Weissagungen auf den Messias zu finden, in denen an nichts weniger gedacht war.

Die allegorische Auslegungsart nahmen die neutestamentlichen Schriftsteller und die christlichen Theologen von den Juden an, nur daß sie den weltlichen Messias in einen geistlichen, den herrschenden Davidssohn in einen leidenden Sohn Gottes verwandelten, und so kommt es, daß die alttestamentliche Christologie ein Hauptstück der kirchlichen Theologie ausmacht. Mit Recht jedoch setzt Reimarus voraus, daß eine so unerhörte Lehre, wie die von einem mit Gott einigen Sohne, der Mensch werden und durch seinen Tod für aller Welt Sünden genug thun sollte, um so ausdrücklicher und deutlicher vorgetragen sein müßte, je weiter sie von den Begriffen derer, denen sie vorzutragen war, ablag. „Eine Sache, von der man gar nichts weiß, und die man kaum, wenn sie einem ganz eigentlich vorgesagt wird, verständlich fassen kann, die kann nicht offenbart heißen, wenn sie in dunkeln, kurzen

und halben Worten vorgetragen wird." Und nun gleich das sogenannte Protevangelium: der Weibessame, der dem Schlangensamen den Kopf zertreten, wogegen ihn dieser in die Ferse stechen soll (1 Mos. 3, 15). „Mein!" ruft Reimarus, „daraus sollten die am Verstande jetzt blind gewordenen Menschen erkennen, daß Gott einen Sohn habe, der einmal menschliche Natur annehmen und von einer Jungfrau der Nachkommen Evens würde geboren werden, den Tod leiden und dadurch aller Menschen Sünde büßen? Kann man doch dieß, selbst mit der ganzen Heilslehre des Neuen Testaments im Kopf, aus dem Text nicht herausbringen!"

In dieser Art geht Reimarus mit Benutzung der Rabbinen, des Commentars von Grotius und der Schrift von Collins über den Weissagungsbeweis, die betreffenden Stellen des Pentateuchs, der Psalmen und Propheten durch, und findet, daß eine Weissagung auf Jesus in keiner einzigen zu finden ist. Der Jungfrauensohn Jes. 7, 14 ist ihm der Kronprinz Hiskia; in dem Schilo 1 Mos. 49, 10 vermuthet er minder glücklich eine Anspielung auf den Namen Saul's; rügt die abenteuerliche Mißdeutung des Abrahamssamens 1 Mos. 22, 18 durch Paulus Gal. 3, 16, und sieht in der Beziehung von Psalm 2 auf Christus, Apostelgesch. 4, 25 ff. 13, 33, eine grobe Unwissenheit oder vielmehr vorsätzliche Mißdeutung des stylus Hebraeorum[1]).

21.

Die kirchliche Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen findet nach Reimarus' Urtheil in der mosaischen Erzählung keine Bestätigung. Ihr zufolge sind die ersten Menschen vielmehr ganz unwissend und einfältig und mit zügellosen sinnlichen Begierden erschaffen. Sie wundern sich nicht über ein sprechendes Thier, lassen sich einreden, Gott sei neidisch auf sie, glauben, daß man die Erkenntniß in einem Apfel essen könne, und kehren sich an ein Verbot nicht, das Gott unmittelbar per-

1) I. Thl., V. Buch. Von den Lehren des A. T. I. Kap. Von Gott. II. Kap. Von der angeblichen Verheißung eines geistlichen Erlösers im Alten Testament.

sönlich ihnen gegeben hatte. Sie sind mithin ursprünglich schon mindestens ebenso unvollkommen als wir, und wenn sie vermöge dieser Unvollkommenheit ebenso sündigen konnten, wie wir noch jetzt, so ist es also selbst dieser Erzählung nach falsch, daß die Quelle der menschlichen Unvollkommenheit in einer einzelnen Handlung des ersten Paares liege; da sie vielmehr „in der Natur des Menschen überhaupt und in den wesentlichen Schranken seiner Kräfte zu suchen ist". Uebrigens ist die mosaische Beschreibung des Falles der ersten Menschen voll von irrigen Begriffen und verkehrten Grundsätzen, insbesondere was die Handlungsweise Gottes betrifft. Denn er erscheint als der moralische Ursächer des Sündenfalls: er veranstaltet willkürlich einen Reiz, von dem er weiß, daß der Mensch ihm nicht widerstehen wird; setzt dagegen, statt vernünftiger Gründe, nur ein trockenes Verbot mit Strafandrohung; läßt endlich einen Verführer zu, „der Bewegungsgründe aus der Natur der Sache braucht, die allezeit wirksamer bei dem menschlichen Gemüthe sind, als ein absoluter Wille des Gesetzgebers und bloße Furcht vor der Strafe, von deren Verknüpfung mit der That keine Ursache einzusehen ist".

Ein Hauptanstoß an der mosaischen Anthropologie war schon für einen Theil der englischen Deisten das Fehlen der Unsterblichkeitslehre gewesen. Thomas Morgan namentlich hatte es auffallend gefunden, daß im Gesetze Mose's von keinen Belohnungen und Strafen jenseits dieses Lebens die Rede sei, eine solche Aussicht insbesondere nirgends als Beweggrund zur Gesetzeserfüllung benützt werde; und darin hatte er einen Beweis gefunden, daß die mosaische Religion keine göttliche Offenbarung gewesen sei. Während hiegegen verschiedene englische Apologeten sich abmühten, unerachtet dieses Mangels den Offenbarungscharakter der mosaischen Religion aufrecht zu halten, trat W. Warburton mit echt englischer Paradoxie den Beweis an, daß vielmehr gerade dieser Mangel den übernatürlichen Ursprung des Mosaismus beweise. Die Lehre von einer künftigen Vergeltung sei zur Aufrechthaltung bürgerlicher Ordnung im natürlichen Laufe der Dinge unentbehrlich und sei dem Moses vermöge seiner ägyptischen Bildung nothwendig auch bekannt gewesen; er hätte sie also natürlicherweise vortragen sowohl müssen als können, und wenn er sie gleichwohl nicht vorgetragen habe, so müsse es aus

höheren Rücksichten unterblieben sein. Er sei nämlich der Stifter einer Theokratie gewesen, innerhalb deren vermöge außerordentlicher göttlicher Veranstaltung die Vergeltung schon in diesem Leben erfolgte, und diese höhere Oekonomie habe die Hinweisung auf ein künftiges Leben ebenso überflüssig gemacht, als sie nicht durch dieselbe durchkreuzt werden durfte.

Von dieser verschrobenen Beweisführung eignete sich Reimarus nur so viel an, daß Moses, wenn er von einer jenseitigen Vergeltung wußte, allen Grund gehabt hätte, diese Lehre vorzutragen, daß er sie aber thatsächlich nicht vorgetragen habe. Ein religiöser Grund, sie vorzutragen, wäre die Erfahrung gewesen, die sich ihm von allen Seiten aufdrängte, daß die Verheißungen und Drohungen irdischer Belohnungen und Strafen bei weitem nicht genug wirkten; ein politischer aber die Feigheit seines Volks, der er durch die Aussicht auf ein jenseitiges Leben ein Gegengewicht zu geben suchen mußte. Wenn er gleichwohl diese Lehre nirgends vortrage, so könne sie ihm auch nicht bekannt gewesen sein; sie sei aber ebenso wenig den übrigen alttestamentlichen Schriftstellern bis zum babylonischen Exil bekannt gewesen. Denn sie schweigen von derselben an Stellen, wo sie unumgänglich sie hätten berühren müssen, wenn sie etwas von derselben wußten; sie leugnen sie aber zum Theil auch ausdrücklich und stellen die Seele als etwas Materielles vor. Dabei weist Reimarus von den alttestamentlichen Stellen, die gewöhnlich auf Unsterblichkeit bezogen werden, ebenso wie früher von den angeblich christologischen, nach, daß die kirchliche Auslegung derselben eine durchaus grundlose ist. Erst nach der babylonischen Gefangenschaft, und genauer zu der Maccabäer Zeiten, kam die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unter den Juden auf; wie wir sie denn ausdrücklich zuerst in den Büchern der Maccabäer und dann im Neuen Testamente finden.

Daß nun ein gottgesendeter Verkündiger einer seligmachenden Religion auch die Lehre von einer künftigen Seligkeit hätte verkündigen müssen, versteht sich für Reimarus von selbst. „Eine seligmachende Religion offenbaren wollen, und doch das Erkenntniß von der Seligkeit mit Fleiß verschweigen und verhehlen, wäre ebenso gewesen, als wenn Moses die Israeliten hätte bereden wollen, mit ihm in das gelobte Land zu ziehen, um das einzunehmen, und hätte ihnen doch nicht gesagt, daß ein solches Land

in der Welt sei, noch daß ihnen Gott solches verheißen." Daß also die mosaische und überhaupt die alttestamentliche Religion keine Offenbarung sei, ist hiemit für Reimarus erwiesen; aber auch als natürliche Religion steht sie in seinem Urtheil sehr niedrig, weil eine Lehre darin fehlt, die in der Religion des achtzehnten Jahrhunderts eine so wichtige Stelle einnahm [1]).

Wir im neunzehnten Jahrhundert verhalten uns zu diesem Punkte anders; von unserer Seite wäre es der letzte Vorwurf, den wir dem Alten Testamente machen würden, daß ihm die Unsterblichkeitslehre fehlt. Zwar steht uns das Neue Testament darin höher, daß es diese Lehre enthält, da wir wissen, daß der Weg vom Aeußeren ins Innere, vom Sinnlichen zum Geistigen, durch das Jenseits geht. Des Geistes als der Macht über den Stoff wird sich der Mensch zuerst nothwendig in der Form bewußt, daß seine Seele nach der Auflösung des Leibes noch fortdaure; der Gesinnung als des den Werth und das Geschick des Menschen unabhängig vom Weltlauf Bestimmenden nur so, daß er sich eine Vergeltung im Jenseits verspricht. Hinter diesem Standpunkte des Neuen Testaments steht das Alte noch ebenso zurück, als wir darüber hinaus sind: wir wissen, daß man über alle Fragen, welche Menschengeschick und Menschenbestimmung betreffen, erst dann zu denken anfängt, wenn man sich des Phantasirens von einer Fortdauer nach dem Tode entschlagen hat; daß die Sittlichkeit erst dann auf festem Grunde steht, wenn sie einer künftigen Vergeltung nicht mehr bedarf, weil sie ihren Lohn in sich selber findet. Und wir sehen mit Genugthuung, wie selbst ein Mann von so hohem Geist und so edler Gesinnung wie Reimarus dem unvermeidlichen Schicksal aller derer verfällt, welche die Unsterblichkeit vom Standpunkt einer künftigen Vergeltung aus beweisen wollen: nämlich sich selbst zu widersprechen und Gemeinheiten zu sagen. Die zehnte seiner Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion steht, soweit sie diesem Beweise gewidmet ist, in geradem Gegensatz mit der neunten, in welcher er die Zweifel gegen die göttliche Vorsehung wider-

1) I. Thl., V. Buch, III. Kap. Von der Menschen Unvollkommenheit und Vollkommenheit. IV. Kap. Von der menschlichen Seele und ihrer Unsterblichkeit. Vgl. das Fragment: Daß die Bücher Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren, in Lessing's Beiträgen.

legt, und alle jene angeblichen Widersprüche zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit in diesem Leben mit vieler Feinheit aufgelöst hatte, denen er nun nachträglich doch noch Beweise für die Vergeltung in einem andern abzugewinnen sucht. Wenn aber Reimarus in der Schutzschrift gar meint, ohne ein künftiges Leben wären die Thiere glücklicher als der Mensch; wenn er ausruft: „Sind wir nur für dieses Leben geboren, was hilft uns die Erkenntniß des höchsten Wesens, von dessen Vollkommenheiten wir gänzlich abgeschnitten sind? was die sittlichen Vorschriften, die unsere sinnlichen Lüste einschränken, und doch mit keiner gewissen oder lange dauernden Belohnung verknüpft sind? was die Voraussicht eines unvermeidlichen Todes, davon die bloße Idee unser ganzes Leben bitter macht?“ — mit solchen Gemeinplätzen und Gemeinheiten sinkt Reimarus noch tiefer unter sich selbst, als der Apostel Paulus in der bekannten Stelle 1 Kor. 15, 19. 32.

Gegen die Kirchenlehre übrigens behält Reimarus auch hier vollkommen Recht. Ist, wie jene voraussetzt, die Lehre von künftigen Belohnungen und Strafen ein so wichtiger Bestandtheil der geoffenbarten Religion, ein so kräftiger Beweggrund zur Frömmigkeit: so ist nicht einzusehen, da dieselbe, einmal bekannt gemacht, sehr leicht zu verstehen ist, warum Gott mit dieser Bekanntmachung so lange gewartet und so viele tausend redliche Fromme vor Christus ohne diese Stütze gelassen haben soll.

22.

Nachdem so Reimarus den Beweis, daß die Schriften der Hebräer vor Christus keine übernatürliche Offenbarung einer seligmachenden Religion enthalten, erst an den vorgeblichen Boten dieser Offenbarung, dann an dem Inhalte derselben geführt hat, untersucht er schließlich noch, wie die Bücher, welche die Urkunden dieser sogenannten Offenbarung bilden, entstanden und zu ihrem göttlichen Ansehen gekommen sind. Dabei stellt sich ein mit dem Bisherigen ganz übereinstimmendes Ergebniß heraus: nicht durch göttliche Auctorität, noch durch den Spruch einer urtheilsfähigen menschlichen Untersuchungsbehörde, sondern allmählich und zufällig ist eine Anzahl von Büchern zu immer höherem Ansehen gekommen, bis man sie zuletzt vergöttert hat.

Eine Reihe von Jahrhunderten hindurch galt nur das Gesetzbuch Mosis für die göttliche Richtschnur des Glaubens und Lebens; aber was war dieses Gesetzbuch? Nicht unsere jetzigen fünf Bücher Mosis, deren Verfasser sich vielmehr theils selbst von Moses unterscheidet, indem er die Bücher, die Moses geschrieben, citirt, theils als ein weit späterer Schriftsteller an allerlei Merkmalen, die Reimarus zum Theil nach Aben Esra und Spinoza angibt, erkennbar ist. Das von Moses selbst geschriebene Gesetz war nur „das Buch des Bundes", das keine Geschichte, sondern lediglich die Grundgesetze enthielt, worauf er das Volk Israel am Sinai wiederholt verpflichtet hatte (2 Mos. 24, 4. 7. 34, 27. 32). Dieses Bundesbuch hatte Moses vor seinem Ende dem Volke nochmals vorgelesen, den Segen und Fluch nebst seinem Abschiedsliede dazu geschrieben, hierauf es den Priestern zur Aufbewahrung an der Seite der Bundeslade mit der Verordnung übergeben, daß es nach der Eroberung des Landes auf Steine gegraben und alle sieben Jahre am Laubhüttenfest öffentlich verlesen werden sollte (5 Mos. 27, 1 ff. 31, 9 ff. 24 ff.). Dasselbe Buch ist es auch, das die Propheten meinen, wenn sie so oft das Gesetz als Richtschnur der Religion und Sitte einschärfen, das aber gleichwohl so vernachlässigt wurde, daß zu Josia's Zeit der Hohepriester Hilkias es im Tempel gleichsam neu entdeckte, worauf der König es sich vorlesen ließ, dann es selbst dem Volke vorlas und dieses darauf von neuem in Pflicht nahm (2 Kön. 22. 23, 1—4); das endlich Jeremias den in die Gefangenschaft weggeführten Juden übergeben haben soll (2 Maccab. 2, 2).

Wo kommen denn nun aber die jetzigen fünf Bücher Mosis her, welche noch viele andere Gebote, namentlich das ganze levitische Ceremoniel, außerdem die weitläufige Geschichte der Schöpfung, der Erzväter und des israelitischen Volks unter Moses, nebst den Geschlechtsregistern, enthalten? Für den Verfasser dieser Bücher hält Reimarus mit Spinoza den Esra, der dabei indeß verschiedene ältere, zum Theil sich widerstreitende Quellen benutzt, sie ohne viele Kritik zusammengestellt und mit eigenen Zuthaten vermehrt haben soll. Durch diese geschichtlichen und das Gemüth ansprechenden Ausführungen zu den trockenen Geboten und Verboten sei es übrigens dem Esra gelungen, das Gesetz beim Volke so beliebt zu machen, daß seitdem von einer Neigung zum Abfall von demselben sich jede Spur verloren habe.

Auch bei der Betrachtung der übrigen alttestamentlichen Geschichtsbücher ergiebt sich, daß ihre Verfasser durchgängig erst lange nach den von ihnen erzählten Begebenheiten gelebt haben, daß sie mithin keine Quellen der Geschichte, sondern nur Compilationen aus Annalen und sonstigen Originalschriften sind. Und zwar scheint es fast, da jedes folgende von dem Buch Josua an sich am Anfang auf den Schluß des vorhergehenden bezieht, daß sie bis zum babylonischen Exil sämmtlich von einem und demselben Compilator herstammen, der dem Schlusse des zweiten Buchs der Könige zufolge nicht vor dem siebenunddreißigsten Jahr des Exils gelebt haben kann, mithin wahrscheinlich gleichfalls Esra gewesen ist.

Von der Wiederkunft aus dem Exil fängt dann eine neue historische Compilation an, deren Verfasser weit jünger sind und zum Theil die Zeiten Alexander's und des Judas Maccabäus erlebt haben müssen. Dahin gehören die Bücher der Chronik und ihre aus Memoiren Serubabel's und Esra's zusammengefügte Fortsetzung in den Büchern Esra und Nehemia; während das Buch Esther später zu sein scheint, das Buch Ruth aber möglicherweise auch älter sein könnte.

Kein einziges der alttestamentlichen Geschichtsbücher mithin, so faßt Reimarus die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen, hat seine Benennung von dem Verfasser, sondern von der oder den vornehmsten Personen der darin enthaltenen Geschichte. Alle haben einen späteren Verfasser als der Name anzudeuten scheint, und die spätesten reichen bis in die Maccabäerzeit herunter. Die Verfasser haben zwar verschiedene ältere Urkunden, acta, annales oder commentarios, vor sich gehabt, woraus sie ihre Geschichte zusammengezogen, dabei aber nicht die beste Behutsamkeit und Treue angewendet, sondern vieles nachlässig zusammengetragen, manches auch aus unzeitiger Liebe zum Wunderbaren hinzugedichtet. Und von diesen Büchern haben die Juden bis kurz vor Christi und des Josephus Zeiten nur allein die Bücher Mosis für göttlich, die übrigen höchstens für nützliche und erbauliche Schriften angesehen.

Unter den poetischen und Lehrbüchern des Alten Testaments ist das Psalmbuch eine Sammlung von Gedichten verschiedener, in den Ueberschriften von sehr später Hand nach bloßer Muth-

maßung angegebener Verfasser, und aus verschiedenen Zeiten, soviel sich ihrer in den Bedrängnissen des Volks erhalten hatten und nach dem babylonischen Exil bei Wiederaufrichtung des Gottesdienstes noch zusammenzubringen waren. Ebenso sind die sogenannten Salomonischen Sprüchwörter eine Sammlung mit mehreren Nachlesen von ungewissem Ursprung. Der Prediger kann nicht von Salomo sein, da der Verfasser seine königliche Pracht über die aller andern (Könige) zu Jerusalem setzt (2, 7. 9), deren doch vor Salomo nur der einzige David gewesen war. Der Verfasser ist also ein späterer, der seine skeptischen und an den nachmaligen Sadducäismus streifenden Ansichten dem weisen, aber genußliebenden König unterlegte; wie denn auch in der Sprache einzelne chaldäische Wörter und Redensarten auf die Zeiten vor oder nach dem Exil herunterführen.

Das Hohe Lied und das Buch Hiob sind beide der Form nach dramatisch, aber im Inhalt sehr verschieden. Das erstere ist nicht von Salomo, und ebenso wenig läßt sich denken, daß einer die Frechheit gehabt haben sollte, ihm so etwas wirklich als Hochzeitgedicht zu übergeben; sondern es ist das Machwerk eines späteren müßigen Kopfes, der die Spiele seiner wollüstigen Phantasie einem berühmten und dazu für passend erachteten Namen unterlegte. Das Buch Hiob ist ein didaktisches Drama, mit Prolog, dialogischen Scenen, deus ex machina und Epilog. Einen Hiob mit ähnlichen Schicksalen mag es gegeben haben; auf jeden Fall aber ist die Sache stark poetisch ausgeschmückt, und verschiedene, namentlich sprachliche Merkmale weisen auf eine späte Abfassungszeit.

Ueber die uns erhaltenen prophetischen Bücher des Alten Testaments spricht Reimarus, vorzüglich an Vitringa's Untersuchungen anknüpfend, die Ansicht aus, daß sie spätere und nicht von den Verfassern selbst veranstaltete Sammlungen einzelner zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Anlässen ausgesprochener und aufgezeichneter Weissagungen seien. Den späteren und vom Verfasser verschiedenen Sammler verrathe die Unordnung, in welcher sich die Weissagungen namentlich der drei großen Propheten Jesaia, Jeremia und Ezechiel, befinden; nicht weniger die Stücke aus dem zweiten Buch der Könige, die unter die Weissagungen der beiden Ersteren aufgenommen seien. Dabei dränge

sich aber die Frage auf, ob nicht auch manches Unächte, erst nach dem Erfolge Geschmiedete in die Sammlungen gekommen sei? denn eine Voraussagung könne sich als solche und als göttliche Offenbarung nur durch die Zeit ihrer Bekanntmachung bewähren. Der Verdacht eines vaticinium post eventum sei aber um so dringender, je genauer Weissagung und Erfüllung zusammentreffen. „Dunkle Bilder und unverständliche Sprüche kann die Phantasie eines Menschen wohl zum Voraus entwerfen, daraus die Nachwelt machen kann, was sie will. Aber wenn Cyrus schon 200 Jahre vorher von Jesaias mit Namen als Befreier der Juden angegeben sein soll; wenn die präcise Dauer der jüdischen Gefangenschaft gleich bei ihrem Anfange von Jeremia auf 70 Jahre soll bestimmt worden sein: so gehören Notarien und Zeugen dazu (und diese wären kaum genug), um zu glauben, daß Jesaia und Jeremia dieses zu ihrer Zeit schon eigenhändig niedergeschrieben haben."

So ist noch mehr das Buch Daniel, das während des Exils verfaßt sein will, dadurch, daß es die Dinge vom Exil bis auf Antiochus Epiphanes herunter „nach Begebenheiten, Personen, Jahren und Tagen so genau beschreibt, als wenn es eine Geschichte erzählte", schon in alten Zeiten verdächtig geworden. Zwar haben den Porphyrius verschiedene Kirchenväter, den Grotius Calov, den Collins Chandler u. A. zu widerlegen gesucht, allein ohne Reimarus zu überzeugen, der vielmehr Collin's Gründe gegen die Aechtheit des Buchs beistimmend auszieht. Auch hier nimmt er als Anknüpfungspunkt für die Unterschiebung des Buchs einen wirklichen Daniel unter den gefangenen Juden an, der sich (nur nicht durch Traumdeutung, denn dieß sei Nachbildung der Geschichte Joseph's; sondern) etwa durch Steuerpacht emporgeschwungen, dadurch dem Neid und der Verfolgung verfallen, doch zuletzt glücklich davongekommen sei. Unter dieses Daniel's Namen habe dann zur Zeit des Religionskampfes gegen Antiochus ein Jude das prophetische Buch verfaßt, in der Absicht, den Israeliten Muth und Hoffnung einzusprechen, daß nach so vielen fremden Herrschern endlich (in der Familie der Maccabäer) ein Messias erstehen werde. „Daniel ist also hier, was Aeneas (Anchises) beim Virgilio, da er ihn so weissagen läßt, daß man wohl sehen kann, wie er auf das herrliche Reich des Augusti ziele."

Auch die prophetischen und poetisch moralischen Bücher des Alten Testaments, wie die übrigen historischen außer den Büchern Mosis, galten aber unter den Juden bis kurz vor den Zeiten Jesu lediglich für lesenswerthe menschliche Bücher, wie Reimarus unter anderem auch daraus erweist, daß die 100 Jahre nach Esra durch den vertriebenen jüdischen Priester Manasse reformirten Samaritaner, sowie die um eben dieselbe Zeit entstandene Sekte der Sadducäer, sich ausschließlich an die Bücher Mosis als göttliche Glaubens- und Lebensregel hielten[1]).

23.

Hatte Reimarus den Büchern des Alten Testaments die Eigenschaft von Offenbarungsurkunden auch darum abgesprochen, weil sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt gar nicht von den Männern herrühren, welche (die früheren Untersuchungen einen Augenblick bei Seite gesetzt) als Boten einer göttlichen Offenbarung gelten könnten; weil sie überdieß zur Anerkennung als kanonische Bücher nur allmählich und theilweise sehr spät gelangt seien: so sucht er in Betreff der Schriften des Neuen Testaments zu zeigen, daß, ihren Ursprung von Aposteln und Apostelgehülfen auch zugegeben, sie doch von diesen ohne den Anspruch auf göttliche Eingebung und normative Geltung, ganz menschlich und gelegentlich geschrieben[2]), und gleichfalls erst spät und nach zufälliger Auswahl als kanonische Schriften anerkannt worden seien.

Schrift, heilige Schrift, war Jesu und den Aposteln einzig das Alte Testament, woran sie, mittelst der allegorischen Deutung seiner Weissagungen, genug zu haben glaubten; und als die Apostel und ihre Gehülfen schrieben, fiel es ihnen nicht ein, daß daraus eine Sammlung erwachsen sollte, die dem Alten Testament als zweiter Theil mit gleichem Ansehen an die Seite gestellt würde. Wenn ihre Absicht gewesen wäre, aus göttlicher Auctorität

1) I. Thl., VI. Buch, Historia Canonis V. Ti. C. I—V. Wozu theilweise auch noch in den Uebrigen ungedruckten Werken, §. 121—139, S. 332—379, verglichen werden kann.

2) Ganz wie Spinoza in der Frage, Tract. theol. polit., cap. IX: An apostoli epistolas suas tanquam apostoli et prophetae, an vero tanquam doctores scripserint? sich für das Letztere entschieden hatte.

eine neue Regel des Glaubens und Lebens zur Nachachtung für alle Folgezeit aufzustellen, so hätten sie sich bei Zeiten zusammenthun, eine kurze Geschichtserzählung von Jesu und einen ebenso kurzen Katechismus der christlichen Lehre verfassen und beides mit ihrer aller Unterschrift beglaubigen müssen, damit inskünftige Jedermann gewußt hätte, woran er sich zu halten und wornach er sich zu richten habe. Statt dessen lassen sie 20—30 Jahre, Johannes gar an die 60 nach dem Tode Jesu verstreichen, und dann schreibt jeder Apostel oder Apostelgehülfe je nach Anlaß der Umstände und nach eigenem Ermessen. In Betreff der Chronologie der neutestamentlichen Schriften nämlich legt Reimarus die Zeitrechnung von Pearson und Mill zu Grunde, wornach die Briefe Pauli an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer in den Jahren 52—58, die übrigen Paulinischen Briefe sammt denen des Jakobus und Petrus, außerdem die drei ersten Evangelien, um 60—67, endlich die Schriften des Johannes und Judas von 90—97 nach Chr. verfaßt sein sollen.

Wäre ein von sämmtlichen Aposteln aus ihren sich ergänzenden und berichtigenden Erinnerungen zusammengetragenes und von ihnen allen beglaubigtes Evangelium vorhanden gewesen, so würde sich hernach Niemand unterstanden haben, einer solchen Normalschrift einen Privataufsatz über dieselben Gegenstände zur Seite zu setzen. Die Schrift eines einzelnen Apostels vertrat andern einzelnen nicht ebenso den Weg: daher waren, als Lucas sein Evangelium schrieb, schon viele dergleichen Erzählungen vorhanden, und bei den Kirchenvätern werden an die vierzig Evangelien erwähnt, indem jeder, der Lust hatte, die Feder dazu ergriff; wie auch Lucas selbst sich lediglich auf sein Gutdünken, und überdieß nicht auf Autopsie, sondern auf die Glaubwürdigkeit Anderer als Gewährsmänner beruft. Aber auch von den übrigen unserer vier Evangelisten rühmt sich keiner einer göttlichen Eingebung; alle schreiben nur aus eigenem Antrieb, jeder auch wohl zunächst für einen besondern Kreis, oder auch wie Lucas für eine bestimmte Person, „wie jetzt ein jeder Professor historiarum sein eigen compendium historiae schreibt".

Aus der längeren Zeit, die seit den Begebenheiten verflossen war, aus der verschiedenen Oertlichkeit, in der sie schrieben, und den verschiedenen, zum Theil mündlichen Quellen, denen sie folg-

ten, erklären sich auch die mancherlei Abweichungen der Evangelisten in der Erzählung, indem sich überdieß jeder erlaubte, das Unbestimmte sich nach eigenem Gutdünken auszumalen. Matthäus hatte sein Evangelium hebräisch geschrieben; davon ist unser griechisches Matthäus-Evangelium eine Bearbeitung, in die Manches aus andern Evangelien, wohl auch aus mündlich umlaufenden Erzählungen, eingeschaltet worden ist. Lucas mag hierauf den Matthäus benutzt, und der spät schreibende Johannes muß wohl die drei ersten Evangelien gekannt haben; der nun aber seinerseits durch seinen geheimnißvollen mystischen Stil die Reden Jesu so verstellt, daß man sie gar nicht mehr für dasselbe erkennen kann, was ihm die übrigen Evangelisten bei derselben Gelegenheit in den Mund legen.

Unter den Lehrbüchern des Neuen Testaments gibt sich zwar die Apokalypse sehr ausdrücklich für eine Offenbarung, aber man kann sie für keine solche erkennen, weil uns darin nichts Bestimmtes oder Zuverlässiges kund gemacht wird, sondern jeder, der seiner Phantasie und seinen Vorurtheilen nachgeht, darin finden kann, was er will; weßwegen auch „vernünftige Theologi sich lieber des siebenfältig versiegelten Buchs enthalten und gestehen, daß sie von all den wunderbaren Gesichtern kein einziges mit Gewißheit zu deuten wissen". Daß gerade dieses Buch vielmehr eine sehr bestimmte geschichtliche Deutung zulasse, und dadurch der sicherste Anhaltspunkt für eine rationell-historische Auffassung des Urchristenthums zu werden bestimmt sei, ahnte Reimarus noch nicht. Die eigentlichen Lehrbücher des Neuen Testaments sind Briefe, vornehmlich paulinische, die sich aber sämmtlich aus den menschlichen Fähigkeiten und Absichten, aber auch Mängeln, Schwachheiten und Affecten ihrer Verfasser genügend erklären lassen und nichts von einer göttlichen Eingebung an sich tragen.

Mit dem kanonischen Ansehen der neutestamentlichen Bücher hat es sich ebenso allmählich und ebenso menschlich gemacht, wie mit dem der alttestamentlichen. Die Urschriften gingen zeitig verloren, und wie vielen waren die Handschriften der Apostel und ihrer Gehülfen bekannt? Noch bis ins dritte, vierte Jahrhundert hinein waren theils nicht alle Stücke unseres jetzigen Kanons in der ganzen Kirche in Gebrauch und Geltung, theils noch andere

darin, die wir jetzt nicht mehr haben oder anerkennen. Allmählich erst kamen, „nicht durch ein allgemeines und überlegtes Urtheil und Wahl der ganzen Kirche, sondern durch die Empfehlung einzelner Lehrer von Ansehen, die unsern Kanon bildenden Bücher mehr und mehr in Achtung, bis sie endlich durch den Kirchenstempel völlig autorisirt und als ein anderer neuer Canon credendorum et agendorum dem jüdischen alten Testament an die Seite gesetzt worden sind". Bedenkt man nun, wie überaus schwach die Kirchenväter in der Kritik gewesen, und daß sie sogar frommen Betrugs vielfach verdächtig sind, so erhellt, daß die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften sehr ungenügend, ihre kanonische Geltung aber gar nicht bezeugt ist, sofern sie selbst (allenfalls mit Ausnahme der Apokalypse, wovon oben) sich eine solche nicht beilegen, andere Menschen aber ohne göttliche Eingebung gar nicht beurtheilen können, ob etwas aus göttlicher Eingebung geschrieben sei [1]).

24.

Im Uebergang auf das Neue Testament und das Leben und die Lehre Jesu gibt Reimarus vorerst eine Uebersicht von dem Zustande des Judenthums in jener Zeit. Er schildert den Druck, der auf dem Volke lastete, seine unzufriedene Stimmung und die eben dadurch lebhaft erregte messianische Erwartung. Er spricht von dem Verderbniß der jüdischen Religion, von den verschiedenen Sekten, die sich gebildet hatten, unter denen die Pharisäer zwar den wichtigsten Artikel der wahren Religion, die Lehre von der Unsterblichkeit und künftigen Vergeltung, fleißig getrieben, aber Alles dadurch wieder verdorben haben, daß sie zu diesem großen Zwecke fast nur äußerliche Ceremonien vorschrieben, ja dieselben durch ihre Zusätze noch vermehrten und verschärften; so daß dadurch wahre Frömmigkeit und Tugend verdunkelt und Alles auf Heuchelei und Scheinheiligkeit gewendet worden sei. Hiegegen sei nun Jesus aufgetreten, indem er zwar in der Lehre von der Unsterblichkeit den Pharisäern beigestimmt, aber ihrem Scheinwesen gegen-

1) II. Thl. Anhang einer Historiae criticae Canonis N. Ti. C. I—III.

über auf das Innere und Wesentliche der Religion gedrungen habe.

Indem nun Reimarus sich daran begibt, die Lehre und den Plan Jesu zu entwickeln, und zu dem Ende vordersamst auf Unterscheidung der Lehre Jesu und der Apostel dringt, knüpft er daran die allgemeine, schon von Spinoza fast ebenso vorgetragene Mahnung, überhaupt die Ansichten so vieler Lehrer und Schriftsteller, als sich in der Bibel zusammenfinden, nicht untereinander zu mischen [1]). „Es sind verschiedene Menschen“, erinnert er, „aus verschiedenen Zeiten, deren jeder seine eigene Meinung und Absicht, Denk- und Schreibart, seinen eigenen Gemüthscharakter und sein eigenes System im Kopfe hat. Unsere Herren Theologi aber kehren sich an keine historischen, kritischen und exegetischen Regeln; sie setzen voraus, alle Schriften Alten und Neuen Testaments, d. h. an die sechzig Schriften, die innerhalb zweitausend Jahren erst zusammengebracht sind und so verschiedene Verfasser haben, wären für ein einzeln Buch zu nehmen, das von einer und derselben Person nach demselben System und zu demselben Endzwecke geschrieben worden. Siehe, dann muß sich Alles nach dieser Hypothese schmiegen und biegen. Moses und die Propheten müssen schon von Jesu von Nazaret geweissagt und einerlei System mit ihm gehabt haben; Adam, Abraham und alle Erzväter müssen durch denselben Glauben an Jesum selig geworden sein. Jesus muß sich von seinen Jüngern meistern lassen, Jakobus mit Paulo einstimmig werden, Petrus nachgeben und zurückstehen. Dann müssen auch die Kirchenväter mit den conciliis und libris symbolicis einstimmen. Heißt das nicht gleichsam Alles, was vom Anfange der Welt gewesen ist, Metalle, Halbmetalle, Erze, Schlacken, Erden, Mineralien, durchs Feuer zwingen, schmelzen, zusammenrühren und mit Gewalt in eine Form gießen?

---

1) Vgl. Spinoza, Tract. theol. polit. C. XIV, Opp. ed. Gfroerer, Tom. I, 196: Libri sacri non ab uno solo, nec unius aetatis vulgo scripti sunt, sed a plurimis diversi ingenii diversique aevi viris, quorum si omnium tempus computare velimus, fere bis mille annorum & forte multo longius invenietur. Daher C. VII, 149: Minime nobis licet, mentem unius prophetae ex locis clarioribus alterius concludere neque explicare etc. Vgl. oben S. 255 f.

Kann da ein reines Gold der Wahrheit herauskommen? Nein, wir müssen ein Jedes von dem Andern scheiden und Jedes probiren, ob's ächt und einerlei Wesen sei."

So beifallswürdig und noch heute beherzigenswerth diese Mahnung im Allgemeinen ist, so zeitgemäß war auch im Besondern das Dringen auf Unterscheidung der Lehre Jesu von der Lehre der Apostel. Ohne Weiteres vorauszusetzen, „die Apostel seien in keinem Stücke von der Lehre ihres Meisters abgegangen, das hieße, urtheilt Reimarus, unsern Catechismum zur ersten Richtschnur des Glaubens machen, und dann hörte alle Aufrichtigkeit der Untersuchung auf. Die ganze theologia positiva ist historisch und exegetisch. Es kommt auf rem facti an, was die Stifter einer neuen Sekte gesagt und geschrieben haben, und wie ihre Worte zu verstehen sind. Was würde für eine Verwirrung entstehen, wenn wir aus jener falschen Hypothese alle Schüler des Sokrates und wiederum alle Schüler des Plato oder alle Akademiker über Einen Leisten schlagen wollten?"

Wenn nun aber Reimarus, um diese Unterscheidung durchzuführen, sich ausschließlich an die vier Evangelien halten will, in denen uns Jesu eigene Worte aufbehalten seien, wogegen die Apostel in ihren Briefen Vieles vorgetragen haben, wovon ihr Meister nichts gesagt hatte: so ist sehr die Frage, ob dieß genügt. Es mag immerhin nicht glaublich sein, weder daß die Apostel ein wesentliches Stück der Lehre Jesu sollten vergessen, noch daß Jesus ihnen ein solches sollte verschwiegen haben: ob sie aber nicht bewußter oder unbewußter Weise etwas von ihren eigenen Ansichten auf ihren Meister übergetragen und in ihre evangelischen Erzählungen eingemischt, und ob sie, um dafür Raum zu machen, nicht doch manches Stück der wirklichen Lehre Jesu verschwiegen, zurückgestellt oder verstümmelt haben könnten, dafür ist im Voraus nicht gut zu stehen, und es wird, wie wir bald finden werden, von Reimarus selbst angenommen. Es wird also besonderer Mittel bedürfen, diese Einmischungen wieder auszuscheiden, diese Trübung wegzuwischen; dergleichen wir denn auch von Reimarus werden angewendet sehen.

Doch auch in der Lehre Jesu selbst heißt Reimarus uns noch unterscheiden zwischen dem, was für alle Völker und Menschen gesagt war, und dem, was sich im Besondern nur auf die

Juden, ihre Meinungen und Gebräuche bezog. Dieß ist die Semler'sche Unterscheidung des Lokalen und Temporellen in der Bibel von dem allgemein Gültigen, und wenn wir bemerken, daß diese Unterscheidung in dem von Lessing herausgegebenen Fragmente von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, zu welchem die uns vorliegende Handschrift in diesem Theile sich als die Bearbeitung letzter Hand verhält, noch nicht zu finden ist, so können wir kaum zweifeln, daß sich Reimarus diesen Gesichtspunkt aus den inzwischen erschienenen Schriften Semler's angeeignet hat. Auch gereicht die Einmischung desselben der eigenen Methode der Reimarus'schen Darstellung nicht zum Vortheil, die sich vielmehr in dem frühern Entwurfe flüssiger abwickelt; weßwegen wir uns im Nachfolgenden, was die Anordnung betrifft, mehr an die natürlichere frühere, wie dem Inhalte nach an die reichere letzte Darstellung halten werden.

Der kurze Inbegriff der Lehre Jesu war die Ermahnung: Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Dieß gibt zwei Haupttheile seiner Lehre von sehr ungleichem Gehalt und Werthe. Auch der erste Theil derselben, die Ermahnung zu wahrer Buße und Besserung, bezog sich zwar zunächst auf die Juden und den damaligen Zustand der Religion und Sittlichkeit unter ihnen, insbesondere auf die pharisäische Lehre und Praxis; aber sofern ähnliche Zustände in jeder positiven Religionsgesellschaft wieder eintreten können, ja müssen, behält auch so dieser Theil bleibenden Werth; ungerechnet noch die vielen Lehren von allgemeiner Gültigkeit, die dabei mit unterlaufen. Der pharisäischen Einschränkung der Verbote auf die gröbsten äußern Laster stellt Jesus die Forderung entgegen, in den unlautern Begierden die Quelle des Bösen zu verstopfen, durch Reinigung des Innern, der Gesinnung, der äußern Reinigkeit erst Werth und Bedeutung zu geben. Dabei dringt er durchaus auf das Thun in der Religion; in seinen Reden ist wenig Theoretisches, desto mehr Praktisches; auch die falschen Propheten lehrt er nicht an Irrlehren, sondern an ihren schlechten Handlungen erkennen. Das Gesetz und die Propheten faßt er in die Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten zusammen: und „wie könnte das Wesentliche einer thätigen Gottesverehrung und der Hauptpflichten gegen uns und Andere kürzer und besser zusammengefaßt werden?" Jesu Idee

von Gott ist die der Vollkommenheit, die im Verhältniß zu den Geschöpfen, besonders den Menschen, Güte ist: die wahrhaft praktische Gottesidee. Das Gebet, das er seine Jünger lehrte, ist ein wahres Mustergebet; wenn auch das in der Kirche üblich gewordene Anbringen desselben bei allen Gelegenheiten, auch wo es nicht hin paßt, als ein Mißbrauch zu bezeichnen ist. So ist auch das Verbot des Eides ganz begründet, und der gerichtliche Eid in der Christenheit sehr unchristlich. Das Gebot, was wir wollen, daß uns die Leute thun sollen, ihnen auch zu thun, ist weit mehr, als, was auch sonst wohl empfohlen war, was wir nicht wollen, auch Andern nicht zu thun.

„Dergleichen Lehren", urtheilt Reimarus, „sind groß, edel, ja göttlich, und man wird sie selten oder fast gar nicht, wenigstens nicht aus dem Grunde einer so allgemeinen Menschenliebe, die sich auch an Feinden thätig erweiset, bei heidnischen Weltweisen finden" [1]).

25.

Nun ist es aber nach Reimarus „in der That zu bedauern, daß Jesus nicht das Bekehrungswerk zu seinem einzigen Zweck und Geschäfte gemacht hat, weil er so viel Erbauliches und Herrliches davon zu sagen wußte, und ohne Zweifel noch weit Mehreres in der Absicht hätte sagen können. Aber die Bekehrung war nur eine Vorbereitung zu seiner Hauptabsicht, ein Reich aufzurichten. Bei diesem Vorsatze leidet der große Charakter, den man ihm bei dem bloßen Bekehrungswerke hätte geben müssen, gewaltig." Das Untadelige und Achtungswerthe in der Lehre und Wirksamkeit Jesu liegt nach Reimarus auf der Seite der Ermahnung: „Bekehret euch"; auf der Seite des: „Denn das Himmelreich ist herbeigekommen" hingegen liegt manches Bedenkliche und Zweideutige [2]).

---

1) II. Thl., I. Buch, I. Kap. Vom Zustande des Judenthums und der praktischen Religion Jesu. Vgl. das Fragment Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, I, §. 1—6, S. 1—18.

2) So II. Buch, II. Kap., §. 2; an einer frühern Stelle, I. Buch, II. Kap., §. 1, macht Reimarus den Uebergang, im Anschluß an die Semler'sche Unterscheidung, so: „Der bisher in Betrachtung genommene Theil der Lehre Jesu enthält nichts weiter als eine natürliche, vernünftige und praktische Religion,

Was war dieses Himmelreich? Das Reich, welches Gott unter den Juden durch den verheißenen Messias aufrichten würde. Daß dieses Reich nahe sei, war die frohe Botschaft, das Evangelium, das Jesus verkündigte und verkündigen ließ; diesem Evangelium glauben, hieß annehmen, daß er der verheißene Messias sei, der es aufrichten werde. Ueber die nähere Beschaffenheit dieses Reiches erklärte sich Jesus, wie er mit seiner Verkündigung auftrat und seine Jünger aussandte, nicht; er setzte also die gewöhnlichen jüdischen Begriffe davon voraus. Diese gingen aber auf ein weltliches Reich, auf eine Herrschaft über die Heiden, welche den Juden durch den Messias zu Theil werden sollte. Daß Jesus ein solches Reich errichten würde, erwarteten seine Jünger in der That bis zu seinem Tode und noch darüber hinaus, und in dieser Vorstellung konnten sie sich durch ihn selbst bestärkt finden, wenn er ihnen verhieß, daß sie in seinem Reiche, auf zwölf Stühlen sitzend, die Stämme Israels richten und ihre um seinetwillen im Stiche gelassenen Häuser, Aecker u. dergl. hundertfältig wieder bekommen sollten. Sandte er Boten zur Verkündigung eines Reiches aus, das diese Boten im weltlichen Sinne verstanden, so konnte er wissen und muß folglich auch gewollt haben, daß sie den Leuten ein weltliches Messiasreich verkündigten.

Nun wird aber angenommen, und die Evangelien sind von dieser Voraussetzung aus geschrieben, diese Auffassung des von Jesu zu errichtenden Reiches sei nur ein Mißverstand seiner Jünger gewesen; er selbst habe, wie jetzt die Christenheit, ein geistiges Reich im Sinne gehabt. Allein „wäre es wohl möglich", fragt Reimarus, „daß vertraute Lehrjünger nach dreijährigem genauem Umgange mit ihrem Meister noch in dem Hauptzwecke desselben, in dem ersten Grundsatze seines Systems, unwissend und irrend geblieben sein sollten? Entweder müßte der Vortrag des Lehrers sehr dunkel gewesen sein, oder die Schüler alle miteinander gleich

---

zu welcher Jesus bei seiner Reformation auch die positive jüdische Religion zu lenken suchte, ohne sie aufheben zu wollen. Der andere Theil seiner Lehre aber gehört für das Judenthum insbesondere, davon andere Völker nichts verstanden; er ist mit jüdischen Redensarten vorgetragen und setzt die jüdischen Meinungen und Gewohnheiten jener Zeit voraus."

dumm und blind.“ Dunkel war aber der Vortrag Jesu insofern gar nicht, als er späterhin seinen Jüngern wiederholt erklärte, daß er zum Leiden und Tode für die Sünden der Welt bestimmt sei. Hier ist nur Eines von Beiden möglich: Entweder hat Jesus nicht gesagt, daß er zu seinem von Moses und den Propheten verkündeten Leiden, Sterben und Auferstehen nach Jerusalem gehe; oder seine Jünger konnten nicht bis an sein Ende auf ein weltliches, bei seinem Leben zu errichtendes Messiasreich hoffen, konnten nicht, als sein Tod nun wirklich eingetroffen war, alle Hoffnung aufgeben, nicht, als ob er ihnen von einer Auferstehung am dritten Tage nie ein Wort gesagt hätte, ihn einbalsamiren wollen und bei der ersten Nachricht von der erfolgten Auferstehung gar nicht wissen, was sie daraus machen sollten. Doch was reden wir von den Jüngern? Jesus selbst klagt am Kreuze, daß Gott ihn verlassen habe. Zum Leiden und Sterben aber, wenn er darin seine messianische Bestimmung sah, hatte ihm ja Gott geholfen. Wozu er ihm nicht geholfen, worin er ihn im Stiche gelassen hatte, war vielmehr, ein siegreicher weltlicher Messias zu werden. Das muß folglich, schließt Reimarus, wenn Jesus wirklich so gesprochen hat, seine Absicht gewesen sein, über deren Vereitelung er am Schlusse seines Lebens Klage führte.

Es liegen demnach in den Evangelien Data für zwei messianische Systeme, die sich nicht mit einander vertragen, davon also die einen unhistorischer Weise in die Darstellung der Evangelisten gekommen sein müssen. Vergleichen wir die Beschaffenheit der beiderseitigen Data, so zeigen sich die für einen ursprünglich weltlichen Messiasplan auch bei Jesu selbst, wie absichtlich verstümmelt und halb verwischt; dagegen die entgegengesetzten, wornach er sich seinen Jüngern als einen geistlichen, zum Leiden bestimmten Erlöser dargestellt hätte, absichtlich recht grell und bestimmt gehalten zu sein scheinen. Es ist eine gewichtige Frage, die Reimarus hier aufwirft: wie doch wohl die Lebensgeschichte Jesu ausgefallen sein möchte, wenn die Jünger sie kurz vor seinem Tode noch bei seinen Lebzeiten aufgesetzt hätten? Sie haben sie geraume Zeit nachher, mithin schwerlich so urkundlich aufgesetzt: doch versuchen wir immer, wie weit sie uns auch so noch auf die Spur der Wahrheit hilft.

Jesus hat sich den Evangelien zufolge seinen Jüngern

gegenüber mit deutlichen Worten für den zum Leiden und Tod bestimmten Messias erklärt: aber wie stimmt sein Thun zu dieser Erklärung? Vom Anfang seines Lehramtes an sehen wir ihn die Nachstellungen der ihm feindlichen Priesterpartei vermeiden; so oft sie ihn greifen wollen, entweicht er in entfernte wüste Gegenden, und zieht auch sonst unstät von einem Orte zum andern. Auf den großen Festen läßt er sich wohl zuweilen sehen; aber sobald er Unrath merkt, ist er wieder weg. Selbst wie er in Jerusalem zuletzt den Hauptschlag gewagt hatte, hielt er sich des Nachts aus Furcht vor einem Ueberfall außerhalb der Stadt verborgen, so daß man eines Verräthers bedurfte, um seiner habhaft zu werden. Das alles, urtheilt Reimarus, ist nicht das Benehmen eines solchen, der im Leiden und Sterben seine Bestimmung sieht, sondern der demselben wo möglich entgehen möchte, folglich irdische Plane und Absichten hegt.

Auf die Lauterkeit der Absichten Jesu wirft in Reimarus' Augen gleich von vorne herein die Art ein zweideutiges Licht, wie er sich in die Oeffentlichkeit einführen läßt. Es geschieht dieß durch den Täufer Johannes, der dabei erklärt, er habe ihn vorher nicht gekannt, sondern sei erst bei Gelegenheit seiner Taufe durch eine besondere Offenbarung auf ihn aufmerksam gemacht worden (Joh. 1, 31). „Nein!" ruft hier Reimarus, „wie sollte Johannes Jesum nicht gekannt haben? Elisabeth und Maria waren ja nahe Blutsfreunde. Der Engel Gabriel sagt zur Maria: Elisabeth, deine Verwandte, ist auch schwanger worden. Maria besucht die Elisabeth u. s. f. Sollten die Mütter, sollten die Söhne gleichen Alters die Bekanntschaft und Freundschaft dreißig Jahre lang aufgehoben haben? Hätten sie sich in aller der Zeit nicht gesehen? Das war unter den Juden, die alle Jahre familienweise auf die hohen Feste zogen, nicht möglich, und Jesus würde sich als Knabe von zwölf Jahren auf der Reise nach Jerusalem zu keinem Verwandten lieber als zu diesem nächsten gleichen Alters als seinem Gespielen gesellt haben" (Luc. 1. 2). Und wie? wenn Johannes ihn nicht kannte, woher kommt es denn, daß er ihn beim ersten Anblick durchaus nicht taufen will, mit dem Beifügen: ich habe vonnöthen, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir? (Matth. 3, 14.) „So hat er ihn ja nicht allein von Person und Ansehen, sondern auch als den

Messias gekannt." Was brauchte es also einer besonderen Offenbarung, und wie können wir dem Täufer glauben, daß er eine solche gehabt habe? Muß man nicht auf den Verdacht gerathen, es sei Alles zwischen den beiden „Herren Vettern" ein abgekartetes Spiel, eine eingelernte Komödie gewesen, wobei der Eine „auf eine affectirte Weise" sich stellen mußte, als hätte er den Andern zuvor nicht gekannt, damit die Lobeserhebungen, die sie sich gegenseitig vor dem Volke spendeten, desto unbefangener erscheinen möchten? Dieser Handel mit dem Täufer wirft in Reimarus' Augen auf den Charakter Jesu einen Schatten, den er nicht mehr zu entfernen weiß. „Wer mit Verstellung und betrüglichen Offenbarungen auf die Bühne tritt", der benimmt sich bei Allen, die ihm in die Karte sehen, jeden Glauben; weßwegen auch nicht blos die Pharisäer und Synagogen-Obersten, sondern selbst die eigenen Brüder Jesu nicht an ihn glaubten.

Kaum möchte sich bei einem anderen Falle augenscheinlicher nachweisen lassen, wie die von einer unvollständigen Kritik der neutestamentlichen Geschichte geschlagenen Wunden einzig durch eine gründlicher durchgeführte Kritik zu heilen sind. Wenn es an dem ist, worauf Reimarus dringt, daß jeder biblische Schriftsteller für sich genommen werden muß, wer berechtigte ihn dann, den Täufers des vierten Evangeliums, der Jesum vor der Taufe nicht gekannt zu haben versichert, aus dem ersten Evangelium Lüge zu strafen, nach welchem er ihn schon vorher gekannt hat, oder aus dem dritten, nach welchem er dem nahen Verwandten, auf den er schon im Mutterleibe wunderbar aufmerksam gemacht worden war, nicht wohl bis zum dreißigsten Jahre ferne geblieben sein kann? Sah Reimarus nicht, daß, den Täufer einmal als Vorläufer Jesu gefaßt, dieß der eine Erzähler so wenden konnte, daß beide mit Rücksicht auf einander in verwandten Müttern wunderbar ins Dasein gerufen, der andere so, daß eben erst im Augenblick der Taufe der Niedrigere auf den Höhern übernatürlich hingewiesen worden sei?

Die Reinheit der Absichten Jesu wird dem Reimarus ferner durch die alttestamentlichen Weissagungen, auf die er und seine Jünger seine Messianität gründeten, und durch die Wunder, durch die er sich zu beglaubigen suchte, verdächtig. Die ersteren betreffend, so will sich, wie Reimarus schon früher nachgewiesen, „keine

einzige der Schriftstellen, die Jesus selber für sich anführt, noch viel weniger eine bei den Evangelisten und Aposteln, im eigentlichen Sinne zu seiner Person, Zeiten und Begebenheiten reimen." Allen wird die größte Gewalt angethan, und so muß man schließen, daß Jesus entweder selbst die Schrift nicht recht verstanden, oder bei eigenem bessern Wissen sich irrige Volksmeinungen zu Nutze gemacht habe; wovon beides der kirchlichen Vorstellung von ihm gleich sehr entgegen ist. Doch „ein Zeichen keiner guten Sache" wäre nur das letztere; einer falschen Auslegung im Geiste seiner Zeit könnte Jesus bona fide gefolgt, und dabei doch ein ehrlicher Mann, obwohl freilich nicht der Sohn und Mitwisser Gottes gewesen sein.

Die Evangelisten wissen viel von Wundern zu erzählen, die Jesus als Zeichen seiner göttlichen Sendung verrichtet habe. Denn „der andere Erlöser, welchen die Juden erwarteten (der Messias), sollte dem ersten Erlöser aus der ägyptischen Dienstbarkeit, dem Moses, darin ähnlich sein, daß er nicht nur ein großer Prophet wäre, sondern auch viele und große Wunder thäte". Dergleichen that nun Jesus und berief sich darauf; allein warum verbot er gleichwohl wiederholt, sie bekannt zu machen? Könnte man da nicht denken, er habe eine genaue und ordentliche Untersuchung derselben gefürchtet? In der That, nur vor dem gemeinen Haufen, der zu solcher Untersuchung weder Lust noch Fähigkeit hat, war er freigebig mit seinen Wundern; sobald aber urtheilsfähige Leute, wie Pharisäer und Schriftgelehrte, ein solches sehen wollten, wurden sie mit Scheltworten bedient. In seiner Heimat Nazareth, heißt es, habe er kein Wunder thun können wegen ihres Unglaubens. Das ist eine verkehrte Ordnung: Die Wunder geschehen ja nicht, weil man glaubt, sondern damit man glaube. Hiernach wären sie also geschehen, wo sie überflüssig waren, und wo sie nöthig waren, nicht geschehen. Die Sache verhielt sich ohne Zweifel so, daß man in Jesu Heimat seine Gehülfen kannte, seinem Wunderthun in die Karten sah; worin auch der Grund zu suchen ist, daß er bei seinen eigenen Brüdern keinen Glauben fand. Die Kranken, die er heilte, waren Blinde und Lahme, Taube und Stumme, Wahnsinnige und Besessene: konnten dieß nicht Leute sein, die sich nur ihm zu Gefallen so stellten? „Und wenn wir noch jetzt nur die einzige Art der

Wunder in Bedenken nehmen, da Jesus die Teufel, und zwar gerade sieben aus der Maria Magdalena, ja eine ganze Legion, d. h. einige Tausend Teufel von einem einzigen Menschen ausgetrieben haben soll: so muß nunmehr, da solche Spukereien aus der vernünftigen Welt ganz verjagt sind, auch das Uebrige verdächtig und auf die Rechnung des Aberglaubens und der Leichtgläubigkeit damaliger Zeit geschrieben werden." Oder wenn Jesus solche Wunder thun konnte, wie er Matth. 11, 5 den Boten des gefangenen Täufers herrechnet, so hätte er vor Allem den armen Johannes aus seinem Gefängniß erretten sollen. Es kostete ihn ja nichts, als einen Engel zu senden, der jenem die Ketten löste und ihm die Thüre des Gefängnisses öffnete, wie später den Aposteln [1]).

26.

Ueber drei Jahre zog Jesus mit seinen Jüngern unter Predigen und angeblichem Wunderthun im Lande umher, und erschien auch auf den Festen zu Jerusalem, ehe es zum wirklichen Zusammenstoße mit der jüdischen Obrigkeit kam, dem er bis dahin immer ausgewichen war. Was ihm die Kühnheit gab, jetzt den entscheidenden Schritt zu wagen, darüber sind nur Muthmaßungen möglich. Vielleicht baute er zu viel auf den Beifall des Volks, das ihm seiner trefflichen und namentlich auch die Hochgestellten scharf treffenden Reden wegen in Schaaren nachzog. Vielleicht sprachen ihm auch die Apostel und übrigen Jünger, die aus eigenem Interesse die Aufrichtung des Messiasreichs wünschten, mehr Muth ein, als sie Grund dazu hatten. Genug, es ward gewagt. Der Einzug in Jerusalem sollte den verheißenen Einzug des Messias bei Zacharia, als eines zwar friedlichen, aber doch weltlichen Königs, vorstellen, und brachte eine ungeheure Aufregung nicht blos religiöser, sondern auch politischer Art in der Stadt hervor.

Gleich nach dem Einzuge ging Jesus überdieß in den Tempel und trieb hier die Viehverkäufer und Geldwechsler aus. „Nein!" ruft Reimarus, „so lange Mosis Gesetz noch galt und gelten sollte, welches Jesus selbst nicht auflösen, sondern erfüllen

1) II. Thl., II. Buch, I. Kap., §. 3—5, II. Kap., §. 6. Vgl. das Fragment Vom Zwecke rc. II, §. 45 ff. S. 210 ff.

wollte, so mußten ja Opferthiere aller Art zum Tempel gebracht werden, und es war eine große Bequemlichkeit für die Weitentfernten, daß sie kein Vieh von Hause mitschleppen durften, sondern dort kaufen und kaufen lassen konnten. Die Obern hatten es so geordnet, daß dieser Viehmarkt in der Nähe des Tempels im äußersten Vorhof sein sollte, und man hielt es für ein Zeichen des Eifers zu demselben, wenn fein vieles Vieh dahin getrieben und sodann verkauft und gekauft ward. Sollte der Tempel wegen der Schlachtung des Opferviehs eine Mördergrube heißen, so hatten ihn Moses, David und Salomo dazu gemacht. Wenigstens hörte nach dem Begriff Jesaiä der Tempel deßwegen nicht auf, ein Bethaus zu bleiben, weil er Beides verknüpfte. Kap. 56, 2 sagt er: Dieselben (Proselyten) will ich erfreuen in meinem Bethause, ihre Brandopfer und Schlachtopfer sollen mir angenehm sein auf meinem Altar. Denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker. Und Jeremias fragt 7, 11 nur die Bösewichter, Diebe, Mörder u. s. w.: Haltet ihr denn dieses Haus, das nach meinem Namen genannt ist, für eine Mördergrube? Dadurch weiset er ja nicht das Opfervieh, sondern die ruchlosen Leute zum Tempel hinaus." Was aber die Wechsler betrifft, so waren sie bei den bestehenden Vorschriften nicht minder nothwendig. „So lange das Gesetz noch galt, daß eine jede erwachsene Mannsperson einen halben Seckel des Heiligthums als Banco-Geld oder Species zum Dienste des Tempels bringen sollte und solchen längstens an Ostern erlegen müßte, so mußten auch Leute sein, von welchen der gemeine Mann das Species für Courant einwechseln konnte." So wenig hienach Jesus ein Recht hatte, über ein in der jüdischen Gottesdienstordnung wohl begründetes Herkommen in solchen ungestümen Eifer auszubrechen, so viel Unheil, Lärmen und Verwirrung richtete er dadurch im Tempel an, den ein solcher tumultuarischer Auftritt mehr entheiligte, als der hergebrachte ruhige Verkehr der Handelsleute.

Und dieser thatsächlichen Auflehnung gegen die bestehende Ordnung ließ Jesus eine Rede folgen (Matth. 23), die Alles zusammenfaßte, was er schon bisher da und dort gegen die jüdischen Oberen gesprochen hatte, und nichts anderes hieß als: „werfet alle die pharisäischen Mitglieder des hohen Raths herunter, und nehmet mich, als den Messias, zu eurem einzigen Herrn und

Meister an; ich habe zum Voraus zwölf Apostel erwählt, die sollen die zwölf Stämme Israel's richten, und habe noch andere siebzig Jünger zur Hand, welche den Rath der Siebzig besser bestellen können."

War es dem hohen Rathe zuzumuthen, einem solchen Vorgehen ruhig zuzusehen? Unstreitig lehrte Jesus eine unendlich bessere Moral und Religion, als die Pharisäer und Schriftgelehrten, und deren heuchlerische Werkheiligkeit war einer gründlichen Reform bedürftig. Aber insofern er diese Moral mit dem Anspruch vortrug, der Messias zu sein, und als solcher mit Hülfe des Volks sich geltend zu machen suchte, hatten die Mitglieder des Synedriums alle Ursache, auf sein Beginnen ein wachsames Auge zu haben. „Denn dieser Theil seiner Handlungen war sowohl an sich unlauter, als auch politisch verdächtig und gefährlich. Hier war es ja nicht blos auf Besserung der Sitten, sondern auf den Umsturz der jüdischen Verfassung abgesehen." Wie er nun vollends jene letzten gewaltsamen Schritte gewagt hatte, „konnte der hohe Rath nicht anders handeln, als er gehandelt hat, und ist demnach Jesus nicht unschuldig, sondern um seines eigenen Verbrechens willen gestorben".

Noch einmal bedauert hier Reimarus, „daß Jesus seine übrigen Verdienste um die thätige Religion der Menschen durch die Absicht, ein Messias zu werden, und durch die verdächtigen und aufrührischen Maßregeln dazu so sehr befleckt und verdunkelt hat. Aber darum müssen wir nicht aufhören, seine allgemeinen Vorschriften der Gottesfurcht, Menschenliebe und innern Besserung des Herzens, wie sie es werth sind, hochzuschätzen und zu unserm Besten anzuwenden" [1]).

Wenn irgend etwas, so wird man theologischerseits diese Reimarus'sche Behauptung eines politischen Messiasplans Jesu als einen überwundenen Standpunkt bezeichnen. Ich halte seine Beweisführung dafür nicht für unwiderleglich, aber auch noch nicht für widerlegt. Hat sich Jesus so rückhaltslos als den Messias bekannt, und hat er so wenig, seine späte Leidensverkündigung abgerechnet, die weltlichen Messiasbegriffe seiner Volks-

---

1) II. Thl., II. Buch, II. Kap., §. 6—9. Fragment vom Zweck u. s. w. II, §. 6 ff. S. 143 ff.

genossen und seiner eigenen Jünger zu berichtigen gesucht, wie man der evangelischen Erzählung zufolge gewöhnlich annimmt, so muß es doch wohl sein Wille gewesen sein, als weltlicher Messias anerkannt zu werden. Aber hat er sich denn wirklich so rückhaltlos, ja hat er sich denn überhaupt ursprünglich selbst für den Messias ausgegeben? Hat er nicht vielmehr, verschiedenen Spuren zufolge, der ihm von außen entgegengebrachten Anerkennung als solcher auszuweichen gesucht? Und that er das nicht vielleicht gerade darum, weil er die Masse grober weltlicher Stoffe scheute, die an diesem Begriffe hingen? Ist es auch so gewiß, als man gewöhnlich annimmt, daß er noch bei seinen Lebzeiten seine Jünger mit ihren sinnlichen Messiasbegriffen als Sendboten ausgeschickt hat? Und war nicht auch die einer zwiefachen Deutung fähige Benennung: Menschensohn, die er sich aneignete, ein Versuch, der Messiasidee eine geistigere Wendung zu geben? Daß sich dann hieran eine um so größere Masse phantastischen Wesens knüpfte, war das seine Schuld, und war er damit selbst so einverstanden, wie er allerdings in den Evangelien erscheint?

27.

Als der Messias der jüdischen Volksvorstellung, der er nach Reimarus sein wollte, hatte Jesus nicht die Absicht, das mosaische Gesetz und die levitischen Gebräuche abzuschaffen. Dieß hat er ausdrücklich erklärt (Matth. 5, 17 f.), und darnach hat er sich auch selbst mit seinen Jüngern gehalten. Er beobachtete das Gesetz, und zwar nicht blos das mosaische, sondern auch die später hinzugekommenen Satzungen, die er nur im Collisionsfalle mit sittlichen Pflichten diesen nachzusetzen lehrte.

Er wollte nicht Stifter einer neuen Religion werden; Taufe und Abendmahl, wenn anders Jesus selbst sie eingesetzt hat, sollten keine unterscheidenden Bräuche einer vom Judenthum verschiedenen Glaubensgemeinschaft sein. Die Taufe war nichts anderes, als eine Anwendung der althebräischen Sitte, durch Waschung des ganzen Körpers sich zu reinigen, wenn man sich zu einer besonders heiligen Handlung vorbereiten wollte. So reinigte sich das Volk Israel, da es am Sinai das Gesetz empfangen sollte; so die Priester, ehe sie ihre Verrichtungen antraten;

so die Heiden, wenn sie Judengenossen wurden. In diesem Sinne hatte Johannes getauft, um das Volk sinnbildlich zur Sittenreinigung vor der nahen Ankunft des Messias zu verpflichten: und so war auch die Taufe, wie sie die Jünger Jesu bei seinen Lebzeiten vornahmen, „keine Veränderung in der Religion, als daß die Getauften, die vorhin an einen Messias, der erst kommen sollte, geglaubt hatten, nun an den, der schon gekommen wäre, glaubten".

Auch mit dem Abendmahl „wollte Jesus nichts Wesentliches an der verordneten Ostermahlzeit abschaffen oder ändern, sondern nur ein willkürliches Erinnerungszeichen seines Leidens damit verknüpft wissen". Aber hat es denn mit der Einsetzung des Abendmahls durch Jesum selbst seine Richtigkeit? Man muß irre werden, meint Reimarus; denn hätte Jesus das wirkliche Passah am Abend des 14. Nisan noch genossen, so wäre er am ersten jüdischen Ostertage hingerichtet worden, welches sich wegen der Heiligkeit dieses Festtags nicht denken läßt; daß er es aber den Tag vorher schon genossen haben sollte, ist eine grundlose Ausflucht [1]). Zu einer klaren Unterscheidung der johanneischen Zeitbestimmung von der synoptischen und zu einer abgewogenen Wahl zwischen beiden kommt Reimarus noch nicht.

Mit den sogenannten Sakramenten fällt nun aber überhaupt die kirchliche Meinung hinweg, als hätte Jesus gewisse Religionsgeheimnisse, die nur durch Offenbarung mittheilbar und nur dem Glauben faßlich seien, vorgetragen [2]). Gleich das Abendmahl sollte auf keinen Fall ein mysterium, sondern nur ein Erinnerungszeichen sein; sofern Jesus das Brod und den Wein nur in dem Sinne seinen Leib und sein Blut genannt haben könnte, wie der

---

1) In dem Fragment vom Zwecke Jesu u. s. w., S. 152, hatte sich Reimarus noch dabei beruhigt, daß Jesus aus Furcht, am rechten Passah ergriffen zu werden, „nur eine Erinnerungsmahlzeit, und zwar einen Tag früher wie sonst", gehalten habe.

2) Die Ueberschrift des zweiten Kapitels im I. Buche des II. Theils der Apologie von Reimarus: „Ob Jesus bei seiner Reformation des jüdischen Aberglaubens, außer der vernünftigen Religion, auch übernatürliche Geheimnisse eingeführt habe?" erinnert an Toland's berühmte Schrift: Christianity not mysterious.

Hausvater beim jüdischen Passahmahl das ungesäuerte Brod, das er brach und austheilte, als das Brod der Trübsal bezeichnete, das die Väter in Aegypten gegessen haben. Ebenso wenig geheimnißvoll war nach dem Obigen der Begriff des Himmelreichs. Das christliche Grundgeheimniß aber, die Lehre von der Dreieinigkeit, findet sich in den Reden Jesu und überhaupt im Neuen Testament noch gar nicht vor. Wenn Jesus Sohn Gottes heißt und sich auch selbst so nennt, so muß man sich an den Sinn erinnern, den dieser Ausdruck im Alten Testamente hat. Hier heißt Sohn Gottes erstlich das Volk Israel, als Gottes Lieblingsvolk, dann aber auch einzelne Menschen, wie David, Salomo, sofern sie sich einer besondern Gunst und Fürsorge von Seiten Gottes erfreuten. So hieß hernach bei den spätern Juden vorzugsweise der Messias, als derjenige, dem Gott seine Liebe und seinen Beistand in ausnehmendem Maße würde angedeihen lassen. Allerdings nun zeigt sich bei Paulus und auch bei den übrigen Aposteln eine starke Neigung, Jesum zu vergöttern; doch erst der Verfasser des Hebräerbriefs, dessen paulinischer Ursprung für Reimarus keineswegs feststeht, nimmt den Ausdruck Sohn Gottes im strengen Wortverstande von einer Zeugung aus dem Wesen Gottes. Aber er thut es, indem er die auf David und Salomo bezüglichen Stellen Ps. 2, 7. 2 Sam. 7, 14 auf unverantwortliche Weise mißdeutet. Die höheren, über das menschliche Maß scheinbar hinausgehenden Ausdrücke, die Jesus selbst hin und wieder von sich gebraucht, erklären sich zum Theil daraus, daß er sich für den Messias hielt, mithin auch dessen vermeintliche Attribute sich zuschrieb, und Schriftstellen nach damals üblicher Auslegungsweise auf sich als den Messias anwendete. Dazu kommt aber, daß die Evangelisten sich nicht an seine Worte gebunden, sondern ihm dergleichen nach ihrem Gutdünken, d. h. nach ihrem in der Zwischenzeit völlig veränderten System in den Mund gelegt haben. Dabei muß man überdieß immer den Sprachgebrauch der Juden in Anschlag bringen, in Betreff dessen Reimarus den hermeneutischen Kanon aufstellt: „ihre figürlichen Redensarten bedeuten allemal weniger, als sie zu bedeuten scheinen“.

In diesem Zusammenhange spricht Reimarus in der Bearbeitung letzter Hand über die Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums sehr gereifte Einsichten aus, die wir in dem gedruckten

Fragmente vom Zwecke Jesu und seiner Jünger an der entsprechenden Stelle noch nicht finden. „Der mystische Evangelist Johannes", sagt er, „ist es hauptsächlich, welcher Jesum zuweilen ganz sonderbare Dinge von sich sagen läßt, die recht geheimnißvoll klingen und sonst bei keinem andern Evangelisten erzählt werden. Die Ursache ist: er schreibt nicht sowohl als ein bloßer Geschichtschreiber, sondern, wie gleich der Anfang seines Evangeliums zeiget, als ein Selbstlehrer, und zwar als ein solcher Lehrer, welcher sein System aus lauter dunkeln Begriffen der Kabbalisten und platonischen Juden zusammengesetzt hatte. Daher läßt er Jesum auch so mystisch nach seinem eigenen System und ganz anders, als wie er bei den übrigen Evangelisten eingeführt wird, sprechen. Wenn wir von solchen Ausdrücken nicht das Uebertriebene, Mystische weglassen und auf Rechnung des Evangelisten schreiben, so werden wir Jesu ungereimte oder doch unverständliche Reden andichten müssen, die nur zu vielen Irrthümern oder unnützen Streitigkeiten Anlaß geben. Johannes muß selbst gestehen, daß Niemand von allen denen, gegen die Jesus solche Reden geführt haben soll, seine wahre Meinung daraus vernommen habe, sondern fast Alle zu falschen Vorstellungen dadurch verleitet worden seien." Dennoch, wenn wir auch in den Reden Jesu bei Johannes nicht sowohl das System Jesu, als vielmehr das seines Jüngers Johannes haben, so sind doch auch so jene Ausdrücke immer noch nicht so übernatürlich gemeint, als sie lauten. Z. B. Ich und der Vater sind Eins, bedeutet keine Wesens-, sondern nur eine Willenseinheit. Auch mit den Aussprüchen Jesu über seine Präexistenz hat es eine ähnliche Bewandtniß. Gesetzt, Jesus habe sich wirklich ungefähr so ausgedrückt, so hätte er es doch nur in dem Sinne der damaligen Juden gethan, daß der Messias in der göttlichen Vorherbestimmung und dem Glauben der Erzväter präexistirt habe. Gleichwohl, selbst alles das wörtlich genommen, ist die johanneische Christologie noch immer etwas ganz anderes als die Athanasianische.

Die dritte angebliche Person der sogenannten Dreieinigkeit, der Heilige Geist, wird von Reimarus im Neuen wie im Alten Testamente leicht als unpersönlich nachgewiesen. Aber es gibt ja Stellen im Neuen Testament, wo sämmtliche drei Personen nebeneinander aufgeführt und selbst in Thätigkeit gesetzt sind.

Letzteres bei der Taufe Jesu, wo dieser von Gott dem Vater mit hörbaren Worten für seinen Sohn erklärt wird, während der Heilige Geist in Gestalt einer Taube über ihm schwebt. Allein diese Scene ist ja nach der eigenen Darstellung der Evangelisten ein bloßes Gesicht des Täufers: der Geist in Taubenform ist das Sinnbild der geistigen Gaben, mit denen der Messias ausgerüstet werden sollte, um weiterhin Andere damit auszurüsten; für Gottes lieben Sohn wird Jesus eben als der Messias erklärt, und die Stimme vom Himmel ist eine sogenannte bath kol und so gut erdichtet als diejenigen, welche damalige Rabbinen sich zuzuschreiben pflegten, da es zur bequemen Eigenthümlichkeit dieser Himmelsstimmen gehörte, daß nur der Betreffende und Niemand sonst sie vernahm. Zudem ist der Inhalt dieser Stimme aus Jes. 42, 1 ff. genommen, aber vermöge einer falschen Deutung dieser Stelle, die sich bei dem Propheten vielmehr auf das Volk Israel bezieht. Auf keinen Fall liegt also hier ein Glaubensgeheimniß, sondern lediglich eine Erklärung Jesu zum jüdischen Messias vor.

Nebeneinander aufgeführt finden sich der gewöhnlichen Meinung zufolge die drei Personen der Gottheit in der sogenannten Taufformel Matth. 28, 19. Allein erstlich würde auch diese Formel im Munde und den Ohren eines damaligen Juden etwas ganz anderes bedeutet haben, als was jetzt die Christenheit darin sucht. Dann aber muß es auffallen, daß sie sich blos im Matthäusevangelium findet, in welchem, so wie wir es jetzt besitzen, noch manche andere unglaubliche und ungeschehene Dinge (wie der Stern der Weisen, der bethlehemitische Kindermord, die Wache am Grabe Jesu) vorkommen, die ohne Zweifel bei der späteren griechischen Bearbeitung des ursprünglich hebräischen Textes eingeschaltet worden sind. Jene Taufformel nun schmeckt deutlich nach der Zeit, da es „durch die Vergötterung Jesu dahin gebracht war, daß man ein platonisches trinum perfectum in Gott anzunehmen anfing“; sie ist im Interesse des Trinitätsdogmas eingeschoben, „welches aufzurichten, allerlei piae fraudes angewandt worden sind“.

Demnach würde man sehr irren, wenn man unter dem Glauben an Christum oder an das Evangelium, wie er von Jesu gefordert wurde, „alle die Glaubensartikel unseres Catechismi verstehen wollte. Nein! es hieß nichts weiter, als glauben, daß

Jesus der Christ sei, und das aus seinen Wundern schließen. Dieses war auch nach Jesu Tode bei den Aposteln der einzige Glaubensartikel und das Bekenntniß, worauf Juden und Heiden sogleich getauft und zu Jüngern Christi bei Tausenden auf einmal angenommen wurden" [1]).

28.

In der Behandlung der Leidensgeschichte trifft Reimarus mehrfach mit den Zweifeln der neueren Kritik zusammen. So findet er es nicht recht glaublich, daß sich Pilatus so viele Mühe um die Loslassung Jesu gegeben, ja gar seine Hände vor dem Volke gewaschen haben sollte, als wollte er unschuldig sein an dem Blute dieses Gerechten. Hätte Pilatus Jesum für so ganz schuldlos gehalten, so würde er nicht zugelassen haben, daß seine Kriegsknechte ihn im Richthause selbst so schmählich mißhandelten. „Das hängt gewiß nicht zusammen." Mag er auch Jesu Unternehmen mehr für lächerlich und mitleidswerth gehalten haben, so war es doch gegen die Majestät des Kaisers; auch hatten die Römer sonst kein so zärtliches Gewissen, das Blut der Provinzialen, und vollends eines Einzelnen unter ihnen, zu vergießen. „Es ist weit wahrscheinlicher", urtheilt Reimarus ganz richtig, „daß die Evangelisten schon angefangen haben, die von den Juden geschehene Verdammung Jesu dadurch verhaßt zu machen, daß auch der heidnische Landpfleger Pilatus keine Schuld an ihm finden können, und nur ungern in seine Hinrichtung gewilligt habe."

Nicht minder verdächtig ist dem Reimarus die evangelische Darstellung der vorhergegangenen Verhandlung vor dem Synedrium. Der ganze hohe Rath, diese Versammlung von 70 Männern in Amt und Würden, soll falsche Zeugen gegen Jesum gesucht haben (Matth. 26, 59). Dieß ist in zwiefacher Hinsicht unwahrscheinlich. Einmal weil nicht eine ganze Versammlung dieser Art aus Schelmen bestehen wird: war denn kein Nikodemus, Gamaliel, Joseph von Arimathia da? Dann aber und hauptsächlich: wozu falsche Zeugen, da genug Wahres gegen Jesum vorlag? Schon die einzige sogenannte Tempelreinigung reichte

1) II. Thl., II. Buch, II. Kap. Vgl. das Fragment Vom Zwecke u. s. w., S. 20 ff.

hin, ihm den Proceß zu machen. Warum wird diese in der Anklage übergangen? warum die Scheltrede der letzten Tage? „Nein! diese Vorstellung der jüdischen Sache ist gewiß nicht lauter und aufrichtig."

Auch die weitere Darstellung des Hergangs, nachdem die Aussage der falschen Zeugen nicht zum Zwecke geführt hat, ist nicht besser. Die Evangelisten legen dem Hohenpriester „eine Chicane" bei, wodurch er die Verurtheilung Jesu herbeigeführt haben soll, indem er, als Jesus die Frage, ob er Gottes Sohn sei, nicht verneinte, diesen Ausdruck, statt denselben, wie er mußte, im üblichen jüdischen Sinne zu deuten, im strengen Wortsinne genommen und daraus gegen Jesum die Beschuldigung der Gotteslästerung abgeleitet habe. Dieß ist schwerlich der wahre Hergang; wogegen es nicht zu verwundern ist, als Jesus zum Beweis, daß er der Danielische Menschensohn sei, auf sein bevorstehendes Kommen in den Wolken verwies, d. h. den Beweis für seine Berechtigung zu seinen messianischen Gewaltschritten, den er gegenwärtig hätte geben müssen, in's Weite hinausschob — daß er darauf hin zur Kreuzigung übergeben wurde.

„Ein Jude", meint Reimarus, „könnte hier sprechen: Da sehet ihr Christen, daß euer Jesus derjenige nicht gewesen, wofür er sich ausgab, weil er nach siebzehnhundert Jahren noch nicht aus den Wolken wiedergekommen ist. Sagt uns also nicht, daß wir vergeblich und lange über die bestimmte Zeit auf unsern Messias warten. Gewiß nichts länger darüber, als ihr auf eures Jesu Wiederkunft aus den Wolken wartet: denn er wollte ja kommen, ehe noch alle, die damals um ihn standen, den Tod gesehen hätten. Sind wir denn betrogen, so sind wir alle beide auf gleiche Weise betrogen" [1]).

29.

Noch am Tage der Auferstehung Jesu, deren erste Kunde ihnen unverständlich und unglaublich war, sprachen die nach Emmaus wandernden Jünger, und zwar nicht für sich allein, sondern im Sinn aller übrigen, ihre Trauer um das, was sie in

---

1) II. Thl., II. Buch, II. Kap., von §. 9 an bis zum Schlusse. Vgl. das Fragment Vom Zwecke u. s. w., II, §. 8.

Jesu verloren, mit den Worten aus: Wir aber hoffeten, er solle Israel erlösen (Luc. 24, 21). Im geistlichen Sinne nun war dieß und noch mehr durch Jesu Tod, ihrem späteren Systeme nach, so eben vollbracht, ihre Hoffnung also nicht getäuscht. Da sie diese gleichwohl für getäuscht hielten, so stellten sie sich die durch Jesum zu bewirkende Erlösung auch damals noch nicht geistlich vor, hatten folglich ihr späteres System noch nicht gefaßt. „Woher kommt denn nun, muß man fragen, bei diesen Jüngern so schleunig und in ein paar Tagen ein ganz anderes, dem vorigen gerade entgegengesetztes System, woran sie nimmer gedacht hatten?“

„Das vorige System der Apostel“, antwortet Reimarus, „Jesus sei zur zeitlichen Erlösung des Volks Israel, zur Aufrichtung einer neuen Theokratie gesandt, war in der That das wahre System ihres Meisters. Da es aber übel ausfiel, so ist das neue System der Apostel aus Noth, wegen ihrer fehlgeschlagenen Hoffnungen, von ihnen erdichtet worden. Es bestand darin, daß Jesus eben darum gekommen sei, damit er leiden und sterben solle, um die Sünde der ganzen Welt zu büßen; er sei aber nach vollbrachtem Versöhnungsamte vom Tode wieder auferstanden und nach 40 Tagen gen Himmel gefahren, von wannen er bald in den Wolken wieder kommen werde, Gericht zu halten und dann sein herrliches Reich anzufangen.“

Dieses später angenommene System hatten die Apostel nicht erst neu zu machen. Je mehrere Stellen des Alten Testaments nach und nach messianisch gedeutet wurden, desto schwieriger wurde es, alle auf einen und ebendenselben Messiasbegriff zurückzuführen. Zwar die große Mehrheit der Juden blieb dabei, sich den Messias als weltlichen Herrscher, der nur einmal, und zwar in lauter Glanz und Herrlichkeit, kommen würde, zu denken; wobei dann Stellen wie Jes. 53 von der messianischen Deutung ferne gehalten wurden. Eine Minderheit dagegen, meint Reimarus, suchte dergleichen Stellen, in denen von Leiden und Tod die Rede war, mit den entgegengesetzt lautenden in der Art zu vereinigen, daß sie eine doppelte Parusie des Messias unterschied, der zuerst niedrig und unscheinbar auftreten und für die Sünden des Volks leiden und sterben, dann aber glorreich und mächtig vom Himmel her wiederkommen sollte. Für die Voraussetzung,

daß diese Ansicht von einem leidenden Messias schon vor Jesu unter einem Theil der Juden vorhanden gewesen, beruft sich Reimarus auf Justin's Dialog mit dem Juden Tryphon; aber das Fehlen eines entschieden vorchristlichen Zeugnisses für dieselbe macht ihr Vorhandensein vor dem Tode Jesu noch immer zweifelhaft.

Daß dieses System in Bezug auf Jesum erdichtet, d. h. ihm ohne geschichtlichen Grund willkürlich geliehen sei, hat sich dem Reimarus schon bisher daraus ergeben, daß unter der Voraussetzung desselben die Handlungsweise Jesu nicht zu begreifen sei. Ebenso wenig ist aber nun ihm zufolge das Benehmen der Apostel bei der angeblichen Auferstehung Jesu zu begreifen, wenn er diese in Verbindung mit seinem Tode vorhergesagt, sich also selbst als leidenden Messias gefaßt hatte. Die Apostel wollen die Auferstehung Jesu nicht erwartet, und da sie erfolgt war, nicht geglaubt haben, um ja allen Schein zu entfernen, als hätten sie dieselbe erdichtet. Allein das heißt die Verstellung zu weit getrieben. Sie haben ja vorher Jesu so bestimmte Vorhersagungen seiner Auferstehung in den Mund gelegt, und jetzt hingen all ihre Aussichten so sehr an dem Eintreffen dieser Vorhersagungen, daß sie, weit entfernt, an so etwas nicht zu denken, vielmehr sich „mit allen übrigen Jüngern hätten vor das Grab setzen, und auch Hohepriester und Schriftgelehrte, ja Römer und Griechen mit dazu bitten müssen, daß sie erstlich untersuchen möchten, ob der Körper noch im Grabe und wirklich todt sei, hienächst aber, daß sie sämmtlich Augenzeugen von der wunderbaren Auferstehung desselben werden möchten". Eines straft also hier das Andere Lügen: hat Jesus den Jüngern seine Auferstehung so bestimmt vorhergesagt, so kann sie ihnen nicht so unerwartet gekommen sein; kam sie ihnen so unerwartet, so hatte er sie nicht vorhergesagt.

Doch woher wissen wir denn überhaupt, daß sie wirklich erfolgt ist? Daß Jesus vom Tode auferstanden sei, wird im Neuen Testament auf dreifache Art bewiesen: erstlich durch die Aussage der Wächter, die Pilatus vor das Grab gestellt hatte; zweitens aus den wiederholten Erscheinungen des Auferstandenen; endlich aus den Stellen des Alten Testaments, in welchen dieses Ereigniß vorherverkündigt sein soll.

Von diesen Beweisgründen findet sich der erste, die Wache, allein bei Matthäus: weder in einem der übrigen Evangelien, noch in der Apostelgeschichte, noch in einem apostolischen Briefe geschieht ihrer die mindeste Erwähnung. Schon in einem solchen Stillschweigen von einer Begebenheit, die, wenn sie wahr gewesen wäre, nothwendig allen Aposteln hätte bekannt sein und von ihnen zu ihrer Verantwortung besonders dienlich befunden werden müssen, sieht Reimarus eine Widerlegung der Angabe des Matthäus. Nach dessen Darstellung hätte der hohe Rath dem Berichte der vom Grabe zurückgeeilten Wächter Glauben beigemessen: wie schlagend mußte es folglich sein, wenn sich hernach bei ihrer Vernehmung vor dem hohen Rathe die Apostel auf die Aussage eben dieser Wächter beriefen? Aber alles Andere und Untriftige bringen sie da vor, nur dieses einzig schlagende Zeugniß nicht. Ebenso wenig später vor den Heiden, bei denen das Zeugniß heidnischer Wächter gleichfalls von besonderem Gewichte sein mußte. Die übrigen Evangelisten aber schweigen nicht nur von dieser Wache, sondern sie setzen vielmehr bestimmt voraus, daß keine solche aufgestellt gewesen. Denn bei ihnen haben am Morgen des dritten Tags die Weiber die Absicht, in das Grab hineinzugehen, und nur der schwere Stein davor, nicht aber ein darauf gedrücktes Siegel und eine davor postirte Wache macht ihnen Bedenken. „Die Wache vor dem Grabe hat allein Matthäi Feder hinzugesetzt"; sie verschwindet vor der geringsten näheren Untersuchung.

Dagegen ist die böse Nachrede vom Leichendiebstahl, zu deren Abwendung sie erdichtet war, „hängen geblieben bis auf diesen Tag"; wie sie denn auch nach Reimarus alle Umstände für sich hat. Ein solcher Diebstahl war der Oertlichkeit nach möglich. Denn der Garten mit dem Grabe gehörte dem Joseph von Arimathia; dessen Gärtner hatte Zutritt zu dem Grabe, denn Maria Magdalena vermuthet hernach, er habe den Leichnam weggenommen; wie gleichfalls die Weiber zum Behuf der Einbalsamirung Zutritt zu finden hofften. Aus den Umständen der Apostel aber wird ein solcher Diebstahl sogar wahrscheinlich, da ihnen, um ihr neues System aufstellen zu können, Alles an der Wegschaffung des „corpus delicti" liegen mußte. Bei der Voraussetzung einer wirklichen Auferstehung ist Alles voller Widersprüche: bei der

Annahme eines Diebstahls stimmt Alles auf's Beste zusammen. „Wie?“ fragt Reimarus, „wenn ein vergrabener Schatz weggekommen wäre, der in Jemandes Verwahrung gewesen; man spräche zu diesem: Ihr müßt ihn heimlich weggebracht haben; er hingegen: der Teufel hat ihn geholt; welches von beiden ist wahrscheinlicher? Da sind tausend, ja zehntausend Fälle und Exempel gegen eines, oder vielmehr gegen keines, das genugsam erwiesen wäre. Von dem Uebernatürlichen fordert man billig stärkere Beweise, und wenn die nicht da sind, so bekommt die Wahrscheinlichkeit des Natürlichen ein unendliches Uebergewicht“ [1]).

30.

Der zweite Beweisgrund für die Auferstehung Jesu liegt in den Erscheinungen des Auferstandenen. Aber von wem sind diese bezeugt? wem ist er erschienen? Nur seinen Jüngern, nur sie sind die Zeugen, also nur solche, die bei der Behauptung seiner Auferstehung interessirt waren. Darin fanden von jeher Gegner des Christenthums, und darin findet auch Reimarus den stärksten Grund zum Verdachte. „Ihr auferstandener Jesus“, sagt er, „wird keinem ehrlichen Menschen auf der Welt sichtbar, als ihnen allein. Sollten sie nicht in ihrer fleischlichen Gesinnung, bei der fehlgeschlagenen Hoffnung, eine dreiste Erdichtung gewagt haben, um aus ihrem fälschlich vermeinten weltlichen Erlöser einen leidenden Erlöser von Sünden zu machen, der jedoch nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt aus den Wolken des Himmels wiederkommen würde zu seinem Reiche?“ Denn daß Jesus, wenn er wirklich auferstanden war, nur ihnen erschienen wäre und sich vor allen andern Menschen verborgen gehalten hätte, davon „ist in Ewigkeit nicht die geringste leibliche Ursache auszusinnen. War er denn darum aus dem Grabe auferstanden, um in dem Stande seiner Erhöhung und Herrlichkeit incognito zu sein?“ Warum hatte er sein Leiden und Sterben alle Welt sehen lassen, und thut nun mit den Beweisen seiner Wiederbele-

1) II. Thl., III. Buch, I. u. II. Kap. Vgl. das Fragment über die Auferstehungsgeschichte, Fragmente des Wolfenb. Ungenannten, Berlin 1784, S. 222—254.

bung so geheim? „Warum sollten die Menschen mehr Gewißheit davon haben, daß er sei wie einer der übrigen Sterblichen, als davon, worauf ihr Glaube sollte gegründet werden, daß er die Menschen vom Tode sollte erlöset haben? Hätte er sich doch ein einzigesmal nach seiner Auferstehung im Tempel vor dem Volke und vor dem hohen Rathe zu Jerusalem sichtbar, hörbar und tastbar gemacht, so könnte es nicht fehlen, die ganze jüdische Nation hätte an ihn geglaubt und wären so viele tausend Seelen mit so vielen Millionen Seelen der Nachkommenden aus ihrem Verderben gerettet worden. Wenn wir auch keinen weiteren Anstoß bei der Auferstehung Jesu hätten, meint Reimarus, so wäre dieser einzige, daß er sich nicht öffentlich sehen lassen, allein genug, alle Glaubwürdigkeit davon über den Haufen zu werfen, weil es sich in Ewigkeit nicht mit dem Zwecke, warum Jesus soll in die Welt gekommen sein, zusammenreimen lässet."

Also nur die Jünger Jesu sind Zeugen seiner Auferstehung: und wann treten sie mit ihrem Zeugniß auf? Die ganze Zeit von vierzig Tagen, da Jesus noch soll auf Erden gewandelt haben, halten sie sich still, ohne gegen irgend Jemand außer ihrem Kreise etwas von seiner Auferstehung und seinen Erscheinungen laut werden zu lassen. Erst als er nicht mehr da, als er angeblich in den Himmel entrückt war, treten sie hervor und sagen: er ist dagewesen, wir haben ihn gesehen. Ist das nicht, als ob sie befürchtet hätten, man möchte zu ihnen sprechen: „Weiset ihn uns auch, so wollen wir glauben, daß er lebe und auferstanden sei?" War er wirklich da, so konnte ihnen eine solche Aufforderung nur willkommen sein; daß sie ihre Aussage darauf einrichteten, eine Aufforderung der Art zu vermeiden, beweist, daß sie dieselbe zu fürchten hatten.

Sehen wir auf die nähere Beschaffenheit ihres Zeugnisses, so macht gerade eine Stütze, die sie ihm recht geflissentlich geben, es von vorne herein wankend. Wie nämlich in der evangelischen Erzählung vom Tode und dem ersten Verlauten der Auferstehung Jesu hervorgehoben wird, daß diese den Jüngern durchaus unerwartet gekommen sei, so wird nun bei den Erscheinungen des Auferstandenen bis zuletzt bemerklich gemacht, daß die Jünger auch da noch gezweifelt haben. Mit der Schilderung ihres zweifelhaften Zustandes wollen sie uns sagen, daß sie die Sache, wie

nur immer ein Zweifler, genau untersucht haben, wir uns mithin auf ihr Zeugniß verlassen dürfen. Aber eben dieser vorgegebene Skepticismus, statt die Sache glaublicher zu machen, erregt neuen Verdacht. „Ihre Aufführung", meint Reimarus, „ist gerade so beschaffen, als von Leuten, die das Hauptfactum erdichtet haben, und nun demselben durch affectirten Unglauben und Zweifel eine Gewißheit und Glaubwürdigkeit zu schaffen bemüht sind, welche die Sache an sich gar nicht verdiente." Weiter aber müssen wir sagen: „hatte das Factum der Auferstehung Jesu so wenig Klarheit und sinnliche Gewißheit in sich, daß noch bei seiner letzten Erscheinung (Matth. 28, 17) einige Apostel und Jünger zweifeln konnten, ob es er selbst oder ein Pseudo-Jesus sei: wehe dann der Christenheit, welche ihre Hoffnung der Seligkeit auf ein so ungewisses Factum, auf so unentscheidende Merkmale, auf solcher Zweifler Zeugniß bauen soll! Wenigstens rechtfertigen die Apostel durch ihren bis aufs Aeußerste anhaltenden Zweifel (vermuthlich wider ihre Absicht und Vermuthung) die heutigen Ungläubigen und Zweifler. Sie schreiben, sie hätten lange an dem Factum gezweifelt und die Auferstehung Jesu nicht glauben können, bis sie ihn zu mehreren malen gesehen und gesprochen, seine Nägelmale erkannt und mit ihm gegessen hatten. Wie viel mehr haben wir armen Leute von der Zeit an bis jetzt Ursache, daran zu zweifeln, da wir keine Hoffnung oder Versprechen haben, durch so handgreifliche Erscheinungen Jesu von seiner Auferstehung überführt zu werden!"

Das Haupterforderniß bei einem Zeugniß, das von mehreren Personen ausgestellt wird, ist die Zusammenstimmung dieser verschiedenen Zeugen. Freilich beweist diese in dem Falle nichts, wenn eine Verabredung der Zeugen denkbar oder gar wahrscheinlich wird. Insofern würde es zur Beglaubigung ihres Zeugnisses für die Auferstehung Jesu nichts helfen, wenn auch sämmtliche Evangelisten und Apostel in ihren Aussagen darüber zusammenstimmten. Denn da sie erst nach funfzig Tagen einmüthigen Beieinanderseins, zum Theil bei verschlossenen Thüren, mit ihrer Aussage hervortraten, so hätten sie Zeit und Gelegenheit genug gehabt, über das, was sie sagen wollten, sich vorher in allen Punkten zu verständigen. Weichen statt dessen ihre Aussagen von einander ab, so erkennen wir, „daß sie sich zwar überhaupt

wegen des vorzugebenden facti verabredet, aber nicht genug Vorsicht gebraucht haben, alle besondern Umstände gemeinschaftlich zu bestimmen, um in allen Stücken aus Einem Munde sprechen zu können."

Die Aufzählung der Widersprüche in den evangelischen Erzählungen von der Auferstehung Jesu, wie sie Reimarus in dem fünften der durch Lessing bekannt gemachten Fragmente, wovon die Bearbeitung letzter Hand nicht wesentlich abweicht, gegeben hat, ist berühmt und so vielfach besprochen, daß eine nähere Darstellung davon an diesem Orte überflüssig ist. Er war nicht der Erste, der eine solche Nachweisung versuchte, sondern nach den alten heidnischen Gegnern des Christenthums waren ihm englische Deisten, besonders Woolston, gegen welchen Sherlock sein Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu geschrieben, und Annet, der dieses Zeugenverhör widerlegt hatte, vorangegangen. Aber Reimarus weiß auch da, wo er entlehnt, durch Ergänzung, tiefere Begründung und schärfere Fassung etwas Neues und allemal etwas Classisches zu geben. So hat er auch hier nicht als der Erste, aber doch gründlicher und schlagender als irgend einer vor ihm, den Beweis geführt, „daß die wenigen Zeugen der Auferstehung Jesu in keiner einzigen vorgegebenen Erscheinung unter sich selbst einig sind, wann, wie vielen, wie oft, wo, auf was Art er erschienen, und was endlich aus ihm geworden sei"; und mit Recht fragt er, wie doch eine ganze Religion „auf ein an sich unglaubliches Factum gebaut werden könne, das solche Leute bezeugen, die sich untereinander selbst widerlegen?"

Der dritte Beweis für die Auferstehung Jesu, der im Neuen Testamente vorgebracht wird, ist der aus der Schrift, oder aus den Stellen des Alten Testaments, in welchen dieselbe vorhergesagt sein soll. Allein wie, den früheren Nachweisungen von Reimarus zufolge, im Alten Testament überhaupt keine Weissagung auf Jesum zu finden ist, so insbesondere auch nicht auf seine Auferstehung, sondern Alles läuft auf falsche Erklärungen und falsche Schlüsse hinaus, Alles schmeckt nach der ungezügelten Denkungsart und allegorischen Schriftauslegung der pharisäischen Juden, und gibt wahrheitliebenden Gemüthern nicht allein keine Ueberführung, sondern macht auch das ganze Christenthum als ein auf lauter falschen Gründen beruhendes Lehrgebäude höchst verdächtig.

„Wahrlich", sagt Reimarus ganz im Sinne des von ihm oft angezogenen Collins, „die Beweise, welche aus dem Alten Testament hervorgesucht werden, machen die allerschwächste Seite des Christenthums aus. Stellen, die entweder gar nicht in der Schrift stehen, oder aus apokryphischen Schriften genommen sind; Stellen, die falsch übersetzt, durch Zusätze, Auslassungen und Veränderungen der Worte verdreht sind; Stellen, die blos eine Redensart enthalten, welche außer dem Zusammenhang auch auf die Begebenheiten des Neuen Testaments angewendet werden könnte; Stellen, die von ganz andern Personen, Sachen, Zeiten und Geschichten handeln, oder darin blos die erhitzte Einbildungskraft eine allegorische, typische, mystische Deutung finden kann: Alles ist gerecht zum Beweise des Christenthums, und es heißt dann doch davon: auf daß erfüllet würde, was geschrieben steht. Jedoch ist unter allen Schreibern des Neuen Testaments keiner, der die Schriftörter gewaltsamer mißhandelt, als Matthäus. Denn ich darf frei sagen, daß kein einziger darunter ist, welcher in seinem natürlichen Verstande von der Sache handelt, worauf sie Matthäus anwendet."

Hier geht Reimarus theils die alttestamentlichen Citate in den Evangelien, theils mehrere der apostolischen Beweisführungen in der Apostelgeschichte, wie namentlich die Rede des Stephanus, Kap. 8, und des Paulus in Antiochien, Kap. 13, genauer durch. Die erstere nennt er „einen ausgedehnten unnützen Sermon" und fragt: „Hieß denn das bei diesen Leuten etwas aus der Schrift beweisen, wenn man ein quid pro quo von alten Historien daraus erzählt?" Die Rede des Paulus aber beleuchtet er ganz in der Art, welche nachher Lessing unter dem Namen des Kanzeldialogs so glänzend angewendet hat. Er zeigt durch die Glossen eines antiochenischen Zuhörers, die er zwischen die fortlaufenden Worte des Paulus einschiebt, daß der Apostel theils von Dingen rede, die nicht zur Sache gehören, theils sich in falschen Schriftauslegungen und Cirkelschlüssen bewege, und bemerkt am Ende: „Ich unternehme zwar nicht, zu behaupten, daß die Antiochier bei Pauli Rede so gedacht haben: aber da wir heutiges Tags noch oft Antiochier sein müssen und Pauli Beweis für die Auferstehung und christliche Religion anhören, so bezeuge ich aufrichtig, daß, wenn ich auch auf's Ehrlichste damit verfahren will, ich

nichts anderes herauszubringen weiß, und ein jeder, der so weit im Denken gekommen ist, daß er einen wilden Discurs in ordentliche Vernunftschlüsse auflösen und also auf die Probe stellen kann, wird mir Recht geben müssen." [1])

31.

Erinnern wir uns, daß das neue Lehrgebäude der Apostel sich auf zwei Hauptsätze gründete: erstens, Jesus ist auferstanden und gen Himmel gefahren; zweitens, er wird bald vom Himmel wiederkommen, um sein Reich zu errichten: so haben wir bisher in Betreff des ersten Hauptsatzes alle drei Stützen, auf denen er ruhte, brechen sehen. Die römischen Wächter, welche der einzige Matthäus vor Jesu Grab gestellt hatte, sind als Hirngespinnste vor der Kritik verschwunden. Das Zeugniß der Jünger von seinen Erscheinungen nach der Auferstehung hat sich durch die Widersprüche in allen Umständen selbst widerlegt, wenn es dessen noch bedurfte, da es nur von Interessirten ausgestellt und von keinem einzigen Unbefangenen bestätigt ist. Der Beweis aus dem Alten Testament endlich, daß Jesus der Messias gewesen und als solcher habe sterben und wieder auferstehen müssen, ist als Ergebniß der bodenlosen spät-jüdischen Schriftauslegung nachgewiesen. Nachdem so der eine Hauptsatz des neuen Lehrgebäudes der Apostel zu nichte geworden, fragt es sich: wie steht es mit dem andern?

Hier berichtigt Reimarus zuerst die jetzt in der Christenheit geltende Vorstellung von dem durch Jesum zu eröffnenden Reich als einem jenseitigen, himmlischen. Nach jüdischer, wie urchristlicher Vorstellung sollte vielmehr die tausendjährige Herrlichkeit des messianischen Reiches noch auf dieser Erde zur Wirklichkeit kommen; der Ausdruck, den Luther durch „jene Welt" übersetzt, heißt eigentlich das künftige Weltalter, d. h. die messianische Zeit. Demgemäß lassen die Apostel Jesum von Ostermahlzeiten reden, die er nach seiner Wiederkunft mit ihnen halten, von Wein, den

---

1) II. Thl., III. Buch, III. u. IV. Kap. Vgl. das Fragment über die Auferstehungsgeschichte, S. 254—298; Vom Zwecke Jesu, II, §. 33—36, S. 158—179.

er aufs Neue mit ihnen trinken werde; sie selbst sollten dann mit ihm auf Stühlen über die zwölf Stämme Israels zu Gericht sitzen, und was sie an Häusern, Aeckern u. dgl. in seinem Dienste eingebüßt, hundertfältig wieder erhalten.

Zweitens aber setzten die Apostel diese Zukunft Jesu ganz nahe an, indem er sollte gesagt haben, er werde wiederkommen, ehe diese Generation ausgestorben sei (Matth. 16, 28. 24, 34). Dabei werden die elenden Ausflüchte, durch welche die Ausleger diesen so offenbaren Sinn der evangelischen Aussprüche Jesu, weil sie durch den Erfolg nicht bestätigt sind, zu entfernen suchen, von Reimarus mit unbestechlichem Wahrheitssinn und gerechter sittlicher Entrüstung gegen das theologische Lügenwesen zurückgewiesen. Demnächst wird gezeigt, wie eben in dieser Hoffnung einer nahen Wiederkunft des hingerichteten, aber von den Todten auferstandenen Messias der Magnet gelegen habe, welcher dem neuen Glauben die Schaaren von Bekennern zuführte, die wir ihm in Kurzem zuströmen sehen. Namentlich die den Aposteln so vortheilhafte Gütergemeinschaft in der ersten Gemeinde war nur durch die Aussicht auf einen demnächst zu erwartenden überschwänglichen Ersatz für alle gebrachten Opfer zu Stande zu bringen. „Wahrlich, eine solche enthusiastische Hoffnung mußte es sein, welche die guten Leute bewegte, sich selbst auch der äußersten Nothwendigkeit zu berauben, um sie hernach wieder aus fremden Händen zu erbetteln. Nun hatten die Apostel sowohl für sich, ohne ihre vorige saure Arbeit, reichlich zu leben; sie machten sich mit diesem ungerechten Mammon in kurzer Zeit auch eine Menge Freunde und Anhänger, indem sie von fremden Gütern freigebig sein konnten und die wahren Geber auf die überwiegende Belohnung ihrer Werke bei der baldigen Zukunft des Herrn vertrösteten.“

Hätten die Apostel die Wiederkunft Christi ferner gesetzt, so daß ihre Zeitgenossen sie nicht mehr zu erleben hoffen konnten, so hätten sie keine Anhänger gefunden; hätten sie aber gar gesagt: es kann noch siebzehn, achtzehn Jahrhunderte anstehen, so würde man sie, meint Reimarus, ausgelacht haben. Freilich gab es, wie der Erfolg fort und fort auf sich warten ließ, einige Verlegenheit. Als Jesus immer nicht mit den Wolken kam, erkaltete der Glaubenseifer, es gab Zank und Streit, und die Apostel

wußten zuletzt nicht, wie sie ihr Versprechen einer so nahen Wiederkunft Jesu retten sollten. Der eine nahm die, der andere eine andere Ausflucht. Jakobus verweist seine Leute einfach zur Geduld (5, 7 f.). Paulus hatte erst den Thessalonichern (1 Theff. 4, 13 ff.), wie auch den Korinthern (1 Kor. 15, 51 f.) so geschrieben, als ob etliche unter ihnen noch nicht entschlafen sein sollten, wenn die letzte Posaune blasen würde. Aber es muß ihm nach der Hand zu Ohren gekommen sein, daß nun die Thessalonicher Christi Zukunft so in der allernächsten Zeit erwarteten, daß sie sich bald enttäuscht finden und an der Verheißung irre werden mußten. Daher spricht er in seinem zweiten Briefe an dieselben (2 Theff. 2, 1 ff.) von einem Anstand, einem Aufenthalt, den die Sache noch habe, aber so räthselhaft, daß man sieht, er versteckt sich in ein absichtliches Dunkel, um nur mit Ehren aus der Sache zu kommen. „Jedoch der gute Paulus versteht die Kunst, dilatorische Antworten zu geben, noch nicht vollkommen. Petrus weiß es viel besser." Den Spöttern gegenüber, welche fragten, wo doch die Verheißung der Zukunft Christi sei, da ja, seit die Väter entschlafen seien, Alles beim Alten bleibe? beruft er sich auf Ps. 90, 4, wornach bei Gott tausend Jahre wie ein Tag seien (2 Petri 3, 8), mithin vor Verfluß von 365000 menschlichen Jahren noch immer nicht Ein göttliches zu Ende wäre. Ob diese Vertröstung den Spöttern genug gethan haben wird, bemerkt Reimarus, ist zu bezweifeln; aber auch andern vernünftigen und aufrichtigen Menschen thut sie es nicht, sondern gibt ihnen nur zu erkennen, wie schlecht es um eine Sache stehen müsse, der man nicht anders als mit solchen Stützen aufhelfen kann.

Es ist also die von Jesu und seinen Aposteln für seine Wiederkunft bestimmte Zeit ein für allemal vorüber; die Weissagung bleibt ewig unerfüllt. „Hieran hängt aber der Glaube an seine Auferstehung und Himmelfahrt: beide werden mit seiner so bestimmt verheißenen Wiederkunft zu Schanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist der ganze Glaube der Christen nach Pauli eigenem Ausspruche (1 Kor. 15, 14) eitel" [1]).

---

1) II. Thl., III. Buch, V. Kap. Vgl. das Fragment vom Zwecke u. s. w., II, §. 38—45, S. 183—210.

32.

Nachdem Reimarus auf diese Weise die Auferstehung Jesu und was daran hängt als leeres Vorgeben der Apostel nachzuweisen gesucht hat, kehrt er zu diesen und zu dem Zustande zurück, worin der Tod Jesu sie gelassen hatte.

Da die jüdische Obrigkeit durch die Hinrichtung des Meisters die ganze Sache unterdrückt zu haben glaubte, konnten die Jünger in Jerusalem im Stillen bei einander bleiben. „Hier war also die geheime Rathsstube, wo sie die Entschließung faßten, über eine Weile als Lehrer öffentlich zu erscheinen, und wo sie den Plan ihrer Lehre entwarfen. Es war sehr gut, daß sie die schöne, vernünftige Moral ihres Meisters behielten und ausführten; das mußte ihrem System bei Juden und Heiden ein günstiges Ansehen erwerben. Aber die Menschen", bemerkt Reimarus, „sind gemeiniglich mit den einfachen Wahrheiten und deren bestmöglichster Ausführung nicht zufrieden. Sie wollen über ihre Naturkräfte steigen und unerforschliche Geheimnisse und wunderthätige Hülfsmittel zu ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit haben. Es soll und muß eine Offenbarung sein, daran sie glauben können, ohne nachzudenken, und dadurch sie eine unmittelbare Einwirkung Gottes bekommen, ohne sich mit eigenen Kräften zu ihrem Besten zu bestreben. Ein jeder sucht dergleichen Stein der Weisen, und die Juden meinten ihn besonders durch ihren gehofften Messias zu erhalten."

Also mußten die Jünger, um als Lehrer Glück zu machen, außer der Moral Jesu, wie dieser selbst, die Messiasidee zu Hülfe nehmen. Aber in geänderter Form. Da sie mit der der Majorität in Bezug auf Jesus durchgefallen waren, schlugen sie sich, wie oben ausgeführt, zu der Vorstellung der Minorität, wornach das traurige Ende ihres Meisters als die erste, armselige und leidende Erscheinung des Messias betrachtet werden konnte, auf welche als zweite die herrliche Wiederkunft in den Wolken des Himmels folgen würde. Um diese Erwartung offen zu lassen, durfte er aber nicht im Grabe geblieben sein. Daher hatten nun nach Reimarus die Apostel vor Allem auf heimliche Wegschaffung seines Leichnams zu denken; dann aber mußten sie mit ihrem Vorgeben seiner Auferstehung noch etliche Wochen warten, bis

sich in der unterdessen angeblich erfolgten Entfernung des Auferstandenen von der Erde ein Grund dafür, daß er Niemanden gezeigt werden konnte, anführen ließ. Weiterhin kam dann Alles auf ihr dreistes und anhaltendes Zeugniß an, daß ihnen Jesus nach seiner Auferstehung zu verschiedenen malen erschienen sei.

Die Glaubensartikel, welche die Apostel auf dieses vorgegebene Factum gründeten, waren noch ziemlich einfach. Glauben sollte man an Jesus als den Christus; an seinen Tod als ein Sühnopfer für die Sünden; an seine bevorstehende Wiederkunft zur Errichtung seines Reichs und zur Verhängung von Belohnungen und Strafen. Entwurf und Grundgedanken dieses Systems waren zunächst jüdisch, von den Aposteln auf den Zutritt zahlreicher Bekenner aus ihren Volksgenossen berechnet, von denen ja auch manche Jesum von seiner vortheilhaften Seite gekannt und wenigstens für einen Propheten gehalten hatten. Gleichwohl hatte das System auch eine Seite, die für Nichtjuden geöffnet werden konnte. Die Genugthuung für die Sünden ließ sich auf alle Menschen, die an Jesum glauben würden, ausdehnen, und da war der Beitritt vieler Heiden zu erwarten, wenn man ihnen das mosaische Gesetz erließ und sie auf den Fuß der Proselyten des Thors behandelte. Hierin gingen die Apostel von dem Grundsatze ihres Meisters ab, der nur zu den verlorenen Schafen Israels gesandt sein und kein Jota vom Gesetz abgeschafft wissen wollte.

Dem so angelegten Unternehmen der Apostel standen freilich bedeutende, indeß nicht unübersteigliche Hindernisse entgegen. Als das gewichtigste betrachtet Reimarus das innere: die Einsprache ihres eigenen Gewissens. Wie konnten sie die Auferstehung Jesu verkündigen, wenn sie doch wußten, daß sie selbst seinen Leichnam weggenommen hatten? Wie stimmt diese Lüge zu der reinen Moral, die sie vortrugen? An sich allerdings nicht; „aber in den vorigen Zeiten meinten die Stifter von Republiken und Religionen, der gemeine Haufe könne nicht anders und nicht kürzer zur Ordnung, Tugend und Frömmigkeit angehalten werden, als wenn man ihn durch Unwissenheit, Einfalt, blinden Glauben, Vorurtheile, Irrthum und Betrug regiere"; wie denn auch im Christenthum (bis zum Sturz des Papstthums, schränkt Reimarus auffallender Weise ein) piae fraudes herkömmlich waren. „Das

Gelindeste also", bemerkt Reimarus, „was ich zur Entschuldigung der Apostel zu sagen weiß, ist dieses: Sie haben durch die Erdichtung der Auferstehung Jesu und seiner baldigst zu erwartenden Wiederkunft vom Himmel einen geistlichen coup d'état gespielt und mögen sich damit beruhigt haben, daß sie auf solchen Glauben doch nichts anderes, als heilsame Sittenlehren, Gottesfurcht und Menschenliebe zu pflanzen suchten. Daß sie jedoch sich selbst dabei nicht vergessen haben, erhellt genugsam aus der Anlage ihrer Hierarchie."

Zu diesem innern Hinderniß, das den Aposteln bei Ausführung ihres Plans entgegenstand, kam aber auch ein äußeres. „Ein Weltbekehrer ist anzusehen als ein conquérant, der alle Menschen und Völker unter den Gehorsam seines Glaubens bringen will." Und da er dieß wider den Willen der bestehenden Obrigkeiten thut, so muß er auf Verfolgung und Strafe von ihrer Seite gefaßt sein. Doch kam den Aposteln hiebei zunächst die Machtlosigkeit des jüdischen Synedriums, überhaupt die schlechte Beschaffenheit von Polizei und Justiz in jener Zeit zu statten. Daher war schon Jesu sein ordnungswidriges Treiben so lange ungestraft hingegangen. Daher krähte später kein Hahn darnach, daß zwei gesunde Menschen, Ananias und Sapphira, in der Versammlung der Apostel plötzlich todt blieben. Ueberdieß erzeugt sich in solchen geistlichen Eroberern ein Fanatismus für ihren Zweck, der selbst Marter und Tod gering achtet[1]).

33.

Unter den Mitteln, deren sich die Apostel bedienten, sich Glauben und Gehorsam zu verschaffen, führt Reimarus an erster Stelle ihre eigene Begeisterung und die Verheißung des heiligen Geistes an die, welche sich taufen lassen würden, auf. Dabei unterwirft er das Pfingstwunder (Apostelgesch. 2) einer Kritik, die schon in ihrer ersten Fassung in dem gedruckten Fragmente, noch mehr in der letzten Redaction musterhaft zu nennen ist.

Zugestandenermaßen habe Lucas über dreißig Jahre nach

1) II. Thl., IV. Buch, I. Kap.: Plan des Unternehmens der Apostel. Vom Zweck u. s. w., II, §. 53 ff., S. 230 ff.

der Begebenheit und nicht als Augenzeuge geschrieben; daher die Unklarheit und die innern Widersprüche in seiner Erzählung. Auffallend findet Reimarus schon, daß die frommen Juden von auswärts, von denen der Text spricht, am Pfingstfeste nicht in den Tempel gehen. Dann fragt er, wie doch ein Windbrausen sie zu dem Hause der Apostel habe führen können? Entweder hörte man es in allen Gassen, dann war kein Ziel ihres Laufens gegeben; oder tönte es nur aus jenem einen Hause heraus, wie vernahm man es dann in der ganzen Stadt? Auch in Betreff der Menschenzahl zeigt sich ein Mißverhältniß. 3000 Seelen sollen gläubig geworden sein; mehrere hundert waren es schon vorher; manche der Zuhörer werden wohl auch ungläubig geblieben sein: mithin müßte die Versammlung wenigstens aus 4000 Menschen bestanden haben. Und diese alle sollen in dem Oberstock eines Privathauses beisammen gewesen sein! Unklar ist, was von den vertheilten Feuerzungen gesagt wird; doch soll es ohne Zweifel etwas objectiv Sichtbares bedeuten. Allein wozu dieses Zeichen, wenn doch die Sache selbst, die Erfüllung mit dem heiligen Geiste, sich durch das Reden in fremden Sprachen bethätigte?

Freilich gerade mit dieser wunderbaren Sprachengabe ist es am wenigsten richtig. Sie wäre fürs erste unnöthig gewesen. „Fremdlinge, die in Jerusalem schon ansäßig waren, mußten ja wohl so viel von der Landessprache gelernt haben, um Alles in ihr zu verstehen; wie sie denn nachher, als Petrus auftrat, seine Sprache sämmtlich verstanden und dadurch gläubig wurden. Was war denn die vorige Polyglotta, oder vielmehr die babylonische Sprachverwirrung, nöthig und nütze gewesen, als allein die Leute zu blenden? Auch sehen wir später die Apostel mit ihrem Aramäisch und Griechisch überall ausreichen, und bemerken nicht, daß ihnen eine weitere Sprache zu Hülfe gekommen wäre." Zweitens aber wäre ein solches Wunder gegen die göttliche Oekonomie. Der Zweck des Pfingstwunders hätte nur sein können, für die Auferstehung, und damit für die Messianität Jesu, Glauben zu gewinnen, und dieser Zweck soll an mehreren tausend Menschen erreicht worden sein. „Aber ein vernünftiger Mensch denkt so: Gott thut keine Wunder umsonst und auf verkehrte Weise. Wollte er, daß Juden und Heiden an die Auferstehung Jesu glauben

sollten, so war das kürzeste und kräftigste Mittel, daß Jesus sich vor aller Welt lebendig sehen ließ und sich mit seinen Nägelmalen dem Synedrio, dem Volk im Tempel, dem Landpfleger, den römischen Soldaten öffentlich zeigte; oder vielmehr, daß er diese alle auf eine bestimmte Zeit zu Augenzeugen seiner Auferstehung berief. Aber daß Gott seine Erweckung und sein Dasein auf Erden vor aller Menschen Augen gleichsam mit Fleiß verhehlen, und dann, wie er nicht mehr auf Erden zu sehen ist, seine Auferstehung durch Wunder, durch wenige Zeugen, durch weither geholte Schlüsse aus Weissagungen (in der Rede des Petrus) erweislich machen sollte, das ist der Weisheit Gottes nicht gemäß und allezeit bei der ganzen Nachwelt verdächtig. Menschen, die mit Wundern erhärten wollen, was sie augenscheinlich und handgreiflich hätten darthun können und sollen, wenn sie eine reine Sache hätten, die suchen ganz unfehlbar die Leichtgläubigkeit unverständiger Leute zu berücken, welche sich am ersten durch Wunder fangen lassen."

Auch auf die Sprachengabe in der Korinthischen Gemeinde nimmt Reimarus bei dieser Gelegenheit Rücksicht. Der Apostel Paulus sah sich gemüßigt, allerhand Cautelen an die Hand zu geben, daß es nicht gar zu toll damit würde; insbesondere sollten dergleichen Zungenreden allemal verdolmetscht werden (1 Kor. 12—14). „Mein!" ruft Reimarus, „wozu diente denn überhaupt eine fremde Sprache, wenn sie doch hernach erst muß verdolmetscht werden? So konnte sie ganz wegbleiben. War denn der heilige Geist nicht von selbst so verständig, daß er die Leute mit solchen Gaben verschonte, wo sie übel angelegt waren? Die fremde Sprache, die man erst verdolmetschen muß, ist so unnütz und lächerlich, als wenn einer heutigen Tags wollte eine hebräische, griechische oder äthiopische Predigt mitten in Deutschland halten und alsdann sagen: Meine Lieben, der heilige Geist ist auf mich gefallen, mit fremden Sprachen zu reden; aber was ich jetzt gesagt habe, davon ihr nichts verstanden, das heißt auf deutsch so und so. Ein solcher Kerl müßte entweder im Kopfe verrückt sein, oder dem Pöbel was vorgaukeln wollen. Nimmer und in Ewigkeit würde es dem heiligen Geist beigemessen werden, daß der eine wirkende Ursache solcher Thorheiten gewesen wäre." So sei es auch unter den ersten Christen „vielmehr Einbildung, Verstellung,

Prahlerei oder dergleichen etwas gewesen, wenn einer mit seinem Unsinn die Leute überreden wollte, er habe auch den heiligen Geist empfangen".

Die Thatsache des sogenannten Pfingstwunders, meint Reimarus, möge gewesen sein, daß die Apostel, um sich begeistert zu stellen, in unverständlichen Lauten durch einander geschrieen, welche die Fremden jeder aus seiner Landessprache sich zu deuten gesucht haben; und in Betreff der Feuerzungen erinnert er an den Pseudo-Messias Barcochba unter Hadrian und den Sklavenführer Eunus auf Sicilien, die nach Marktschreierart durch angezündetes Werg u. dgl., das sie in den Mund nahmen, sich das Ansehen gaben, Feuer zu speien.

Als zweites Mittel, das die Apostel angewendet, sich zahlreiche Anhänger zu erwerben, betrachtet Reimarus die von ihnen in der Gemeinde eingeführte Gütergemeinschaft, die namentlich für die Armen einladend war. Damit seien aber die Apostel nicht nur über Mosen und die Propheten, sondern auch über Jesum hinausgegangen, der nirgends die Entäußerung alles Eigenthums zum Gebote gemacht habe. Hiebei zieht besonders der schon berührte Fall mit Ananias und Sapphira (Apostelgesch. 5, 1—11) die Aufmerksamkeit des Kritikers auf sich. „Wie unverschämt war es von Petrus gesagt, daß Ananias alles das Uebrige, was er nicht geschenkt, unterschlagen, entwandt, gestohlen hätte? Petrus war nicht einmal berechtigt, darnach zu fragen, ob das, was er jetzt schenkte, alles Geld des Kaufpreises sei; noch waren die donantes schuldig, ihm die Wahrheit auf eine so impertinente Frage zu sagen. Konnten nicht donantes mit dem andern Theil des Ihrigen machen, was sie wollten? hatten sie nöthig, Petro davon Rechenschaft zu geben?" Doch gerade mit diesem allzu habsüchtigen Verfahren hatten die Apostel nach Reimarus Urtheil dem Huhn, das ihnen die goldenen Eier legte, den Eierstock ausgeschnitten. Nach der Ananiasgeschichte hörte die Gütergemeinschaft auf, die Cassa wurde erschöpft, und Pauli Collecten konnten ihr in der Folge nur nothdürftig wieder aufhelfen.

Daß sich zu der Gütergemeinschaft auch reiche Leute verstanden, dazu war der mächtige Beweggrund, wie schon oben angedeutet, der dritte Haupthebel für das Aufkommen des Christenthums, der Chiliasmus. Dieser ist zwar jetzt nicht mehr orthodox.

„Unsere Herren theologi schlippern über die Stellen des Neuen Testaments und der Kirchenlehrer, welche eine determinirte Wiederkunft Christi und ein tausendjähriges Reich ausdrücklich versprechen, gar behende überhin. Gleichwohl war es die Lehre nicht blos der ältesten Kirchenväter, sondern Jesu und der Apostel selbst, und nur eine solche Erwartung macht es auch begreiflich, wie die guten Leute in der ersten Hitze ihrer erwarteten reichen Belohnungen alles das Ihrige als Actien auf ein Missisippi hergegeben haben“ [1]).

34.

Ein viertes Mittel, dem Christenthum Anhänger zu verschaffen, waren die sogenannten Wundergaben; wobei aber nach Reimarus' Urtheil Alles auf leere Einbildung und eitles Vorgeben hinauslief. Das Handwerk der Wunderthäter und Beschwörer war damals gäng und gäbe. Auch die Wunder haben ihre Moden: so waren im Zeitalter Jesu statt der gewaltthätigen eines Moses und Josua gutthätige, heilende beliebt. Eine Modekrankheit, besonders unter den damaligen Juden, war die Besessenheit. Ehedem hieß es von Melancholischen, ein böser Geist wäre über sie gekommen: jetzt war er in sie hineingefahren. „Der Teufel war recht los geworden; Alles, was krank war, hatte einen Geist der Krankheit, war mit einem bösen Geiste körperlich behaftet.“ Mit der Krankheit mußte auch die Heilung übernatürlich werden: der böse Geist wollte nicht mit Arzneien, sondern mit Beschwörungen behandelt sein. In einem so abergläubischen Volk und Zeitalter „ist der rechte Markt für thaumaturgos, daß sie ein Blendwerk machen können; da ist aus ihrer abenteuerlichen Geschichte nichts Gesundes herauszubringen“.

Hier gibt nun Reimarus, nachdem er früher die Wunder Jesu kurz vorübergegangen, ausführliche Regeln zur Beurtheilung von Wundererzählungen.

1) „Wenn das angegebene Wunder sich selbst oder den Umständen klar und deutlich widerspricht, so kann der Bericht davon nicht wahr sein. Widersprechende Dinge sind unmöglich, und

1) II. Thl., IV. Buch, II. Kap., §. 2—11. Vom Zweck u. s. w., II, §. 60. S. 262—276.

eine göttliche übernatürliche Kraft kann den Widerspruch nicht wieder gut machen."

2) „Wenn die erzählten Wunder zu einem System gehören, d. h. alle zum Beweis einer und derselben Sache (der göttlichen Sendung eines Mannes, des übernatürlichen Ursprungs seiner Lehre) dienen sollen, so haben wir nicht nöthig, uns in die Umstände jedes einzelnen einzulassen, um sie zu sichten und zu zeigen, wie viel Wahres daran ist. Genug, daß einige darunter sind, wo man die innere Unmöglichkeit oder die eigennützige Absicht der Erdichtung deutlich wahrnehmen kann: so müssen sie alle falsch sein, sofern sie alle demselben Zwecke dienen. Vollends wenn das System, der Lehrsatz, dem sie dienen sollen, erweislich falsch ist, fallen sie mit diesem von selbst dahin."

3) „Der überführende Beweis, daß ein Wunder wirklich geschehen, liegt dem Erzähler ob. Gibt er ihn nicht, so sind wir nicht verpflichtet, ihm Glauben zu schenken. Keineswegs darf uns aufgebürdet werden, eine Wundergeschichte zu widerlegen, um uns von dem Glauben daran zu dispensiren. Affirmanti incumbit probatio. Wir wären übel daran, wenn wir alle abenteuerlichen Geschichten darum glauben müßten, weil wir nicht zeigen können, worin der Irrthum oder der Betrug stecke, oder wie die Sache eigentlich zugegangen sei. Wer könnte sich anheischig machen, heute die angeblichen Wunder des Abts Paris alle zu widerlegen? aber wer wird sich darum verpflichtet halten, sie zu glauben?"

4) „Wenn die Wunder von den Augenzeugen und Zeitgenossen nicht geglaubt worden sind, so ist offenbar, daß sie in spätern Zeiten in der mündlichen Ueberlieferung oder durch Erdichtung der Schriftsteller entstanden sind."

5) „Abweichungen verschiedener Erzähler in Hinsicht desselben Wunders entkräften ihr Zeugniß wenigstens insoweit, daß nichts Sicheres darauf zu bauen ist."

6) „Wenn die Wunder selbst solche Ungeheuer sind, welche die Natur der Dinge ganz umkehren, und doch weder den Verstand erleuchten, noch etwas Gutes stiften, so gehören sie zu den Mährlein aus dem Schlaraffenlande, die es nicht verdienen, daß man sie im Ernst widerlege. Wenn sie aber gar die Hochachtung gegen Gott und seine Vollkommenheiten schmälern oder das

Natur- und Völkerrecht kränken, so gehören sie für das Reich des Teufels und sind Erfindungen des lügenhaftesten und boshaftesten Volks, das je auf Erden gewesen ist."

„Was wird dann noch von allen Wundern des jüdischen Volks, vom Anfange bis auf die Zeiten Jesu und seiner Apostel und deren Jünger, Gesundes und Leidliches überbleiben?"

Die Wunder des Neuen Testaments findet nun zwar Reimarus nicht so vollkommen widersinnig und übertrieben, wie größtentheils die alttestamentlichen; doch werden auch sie von den allgemeinen Gründen gegen die Glaubwürdigkeit solcher Geschichten mitbetroffen. Jesus thut seine Wunder, um sich als weltlichen, die Jünger die ihrigen, um ihn als gestorbenen, auferstandenen und demnächst wiederkommenden Messias zu erweisen. Nun können Wunder nicht mehr Wahrheit in sich haben, als das System, zu dessen Erweise sie geschehen sein sollen. „Lasset Jesum so viele Blinde, Lahme, Wassersüchtige, Taube, Stumme geheilet, so viele Legionen Teufel aus den Besessenen herausgetrieben, so viele Todte erweckt haben, als ihr wollt: folgt daraus, daß er ein weltlicher Erlöser Israel's geworden sei? daß er wirklich aus den Wolken zur versprochenen Zeit wiedergekommen sei? ja, daß er selbst vom Tode erweckt worden sei? Was gehen uns denn nun, wenn wir uns kurz fassen wollen, die Wunder Jesu und seiner Apostel an?"

Indeß, auch abgesehen von dem falschen System, dem sie dienen, haben diese Wunder an sich schon vieles wider sich. Die Erzählung von denselben ist erst dreißig Jahre später aufgesetzt, als Niemand mehr ihre Wahrheit untersuchen konnte. Sie rührt von Leuten her, in deren Interesse es lag, zur Unterstützung ihres Vorgebens Wunder zu erdichten. Sie gründen sich auf den jüdischen Volkswahn vom Teufel als dem Urheber aller Krankheiten, dem Jesus und seine Apostel entweder selbst ergeben waren, oder den sie zu ihren Zwecken benutzten. Dazu kommt das schon früher Erwähnte, daß Jesus die angeblichen Wunder nicht allenthalben thun konnte, nämlich nur, wo man ohnehin schon an ihn glaubte; auch nicht allenthalben thun wollte, wo er nämlich schärfere Prüfung zu fürchten hatte; daß manche an verstellten Kranken geschehen, andere wohl auch im mündlichen Gerücht entstanden sein können. „Bei abergläubischen Völkern war es immer leicht, wie es dieß noch jetzt bei dem Pöbel ist,

ein Blendwerk mit Wundern zu machen; noch leichter aber mirakulöse facta zu erdichten oder gewisse unschuldige Begebenheiten mit Mund und Feder zu vergrößern und in die Gestalt von Wundern einzukleiden, weil Leichtgläubigkeit und Betrug sich die Hand bieten, wo Herrsch- und Gewinnsucht die Einfalt unter das Joch zu bringen hoffen kann. Die Länge der Zeit verhüllet hernach die wahren Umstände immer mehr in die undurchdringliche Finsterniß des grauen Alterthums, und der blinde Religionseifer der Priester und des Pöbels verbietet sodann, diese nunmehr geheiligten Irrthümer anzutasten oder aufzudecken; bis eine gesunde Philosophie die Gemüther nachgerade erheitert und herzhaft genug macht, über solche vorgegebene facta zu reflectiren."

Hinter allerhand nicht eben rühmlichen Mitteln, die nach Reimarus der Ausbreitung des Christenthums noch weiter Vorschub thaten, wie frommer Betrug in Erdichtung von Thatsachen und Unterschiebung von Schriften, Religionseifer, Fanatismus u. dergl., wird endlich doch der fromme Wandel der ersten Christen nach den herrlichen Lebensregeln Jesu als das löblichste und kräftigste Mittel, dem Christenthum Anhänger zu erwerben, aufgeführt. „In Meinungen von der Beschaffenheit der Dinge können wir getrennt sein, zumal wenn sie weit von unsern Sinnen entfernt sind, oder auf fremde Nachrichten und Zeugnisse ankommen; aber für Tugend haben wir alle einerlei Empfindung und gleiche Hochachtung." Bald freilich verblaßte dieser Ruhm, und schon wenige Jahrhunderte nach Christo war zwar nicht in Absicht auf die Sitten, wohl aber auf die Sittlichkeit, zwischen den sogenannten Christen und den Nichtchristen jeder Unterschied verschwunden. Reimarus führt das Wegfallen der Scheue vor den übeln Nachreden der Juden und Heiden, seit die christliche Kirche nicht mehr die unterdrückte war, die Hinwendung des Strebens der Bischöfe von der Kirchenzucht auf geistliche Ehr- und Herrschsucht, ganz besonders aber das als Ursache dieser Veränderung an, daß jener fromme Wandel von jeher weniger auf Einsicht und Ueberzeugung, als auf Aberglauben und Schwärmerei gegründet gewesen [1]).

---

1) II. Thl., IV. Buch, III. Kap., §. 1—9. Vom Zweck u. s. w., II, §. 45—49, S. 210—220.

35.

Keiner der Apostel wird von Reimarus einer ausführlicheren Betrachtung unterworfen, als Paulus, den er geradezu den „Hauptstifter des Christenthums“ nennt. Aber gerade darin, daß er in Paulus den Urheber des kirchlichen Lehrsystems, der ihm so widrigen Lehren von Erbsünde, Genugthuung und Rechtfertigung durch den Glauben sieht, liegt für ihn ein Grund, denselben mit besonderer Ungunst zu behandeln. Von vorn bis hinten ist seine Beurtheilung dieses Apostels von auffallender Schärfe und Bitterkeit.

Worauf gründete Paulus seinen apostolischen Beruf? wozu drängte er sich als dreizehnter unter die zwölf Apostel ein? Er gab vor, auf dem Wege nach Damascus in Begleitung eines Blitzes eine Stimme gehört zu haben, die ihm seine bisherige Verfolgung der Christen verwies, und ihn zum Werkzeuge der Bekehrung Vieler, zum Sendboten an ferne Heidenvölker berief. „Aber seine Reisegefährten hatten doch keine solche Stimme gehört, und es war also nichts weiter, als eine jüdische bath kol in Pauli eigenem Kopfe; eine erdichtete Offenbarungsart nach damaliger Mode, darunter allerlei Betrug gespielet ward.“ Barnabas hatte ihn bei den Aposteln eingeführt: dafür entzweit er sich mit demselben und sie trennen sich bei erster Gelegenheit eines Gehülfen wegen (Apostelgesch. 15, 36 ff.). „Wie?“ fragt Reimarus, „waren das die beiden Leute, die vom heiligen Geist ausgesandt waren, das Evangelium zu predigen? Ja, es menschelt hier sehr; Paulus will Alles nach seinem Kopfe haben, capricirt sich über jede Kleinigkeit und denkt nicht mehr daran, daß er dem Barnabas die erste Aufnahme und den Beruf zum Mitarbeiter zu verdanken habe.“ So stellt er sich auch in seinem eigenen Bericht (Gal. 2) dem damals noch angesehenern Barnabas durchaus voran: „welcher geistliche Egoismus! welcher Papst steckt darin!“

Daß Paulus an Geistes- und Thatkraft die übrigen Apostel übertraf, kann auch Reimarus nicht leugnen: um so mehr jedoch hebt er hervor, wie derselbe sie auch an Ehrgeiz und Herrschsucht, an Verschlagenheit und Verstellungskunst übertroffen habe. Seiner Einsicht, aber ebenso seinem dreisten Poltern mußten die andern Apostel nachgeben; er verstand sich trefflich auf die Verdrehung

der Schriftstellen und wußte sich überhaupt in alle Falten zu legen. „Nein, Paule“, redet ihn Reimarus aus Anlaß seiner Rechtfertigung gegen die Korinther (2 Kor. 11, 21 ff.) an, „nein, Paule, Eigennutz war dein Fehler nicht, aber desto mehr Ehr-, Ruhm- und Herrschsucht, dafür du alle Mühe, Gefahr und Pein geringe geachtet; desto mehr Stolz und Verachtung der andern Apostel, die es dir nicht gleich thun konnten; desto hämischer, bitterer sind die Vorwürfe, die du ihnen machst. Wir räumen dir ein, daß sie mehr auf ihre Vortheile und Bequemlichkeiten gesehen, indem sie Sold von den Gemeinden genommen und ihre Weiber allerwärts mit sich herumgeführt; daß sie aus Neid, Haß, Hader und Eifersucht Christum gepredigt und dich in manchen Stücken durch üble Nachreden, Mißdeutungen, Verleumdungen zur Ungebühr mögen verkleinert haben. Aber ihr verrathet von beiden Seiten, daß euer Bekehrungswerk nicht aus einem übernatürlichen Triebe des heiligen Geistes, sondern aus menschlichen Absichten und Affecten unternommen sei.“

Daß die öfteren Entzückungen, der Anflug von Schwärmerei in dem Wesen des Apostels nicht nach dem Sinne unseres Wolfianers sind und ihm halbwegs immer wieder den Verdacht absichtlicher Täuschung erwecken, ließ sich erwarten. Aber auch sein systematischer Kopf gereicht dem Heidenapostel bei dem selbst so systematischen Reimarus nicht zum Vortheil, sofern es ihm vermöge desselben gegangen sein soll, wie so manchen Köpfen dieser Art, die sich „durch eine einzige Hypothese, welche ihr Liebling ist, zu den allerungereimtesten und gefährlichsten Sätzen, des Zusammenhangs wegen, hinreißen lassen“. Selbst die paulinische Rede- und Darstellungsweise entgeht der herben Censur unseres Kritikers nicht. „Kraft hat Pauli Schreibart im Ueberfluß“, urtheilt er, „nur ist sie etwas wild, vor vielen sich einander drängenden Ideen confus, und zuweilen unverständlich.“

Daß Paulus sich die Heiden vorbehielt, und den drei Säulenaposteln die Juden überließ, „das war zwar eine Eintheilung der Welt unter diesen geistlichen Conquéranten, als wenn eine europäische Macht sich ganz Amerika ausbedungen und den übrigen die Insul Tabago zugestanden hätte“. Dennoch willigten jene darein, unter der Bedingung, daß Paulus unter den bekehrten Heiden Almosen für die Urgemeinde sammeln sollte. „Denn die

Heilandskasse in Jerusalem war erschöpft; es fand sich kein Enthusiaste mehr, der alles Seinige veräußern und das Geld zu der Apostel Füßen legen wollte." Eine solche Bedingung „war eben recht für Pauli Ehrgeiz", sofern sie die übrigen Apostel von seinen Wohlthaten abhängig machte.

In Betreff des Gegensatzes zwischen Paulus und den ältern Aposteln ist es merkwürdig zu sehen, wie Reimarus der heutigen Kritik theils vorgeblickt, theils durch einen Fehlgriff sich um die Frucht seiner richtigen Beobachtung dennoch gebracht hat. So viel sieht er im Unterschied von der gewöhnlichen Theologenschaft deutlich ein, daß die Apostel und ältesten Lehrer des Christenthums keineswegs so einig unter sich waren, als man gewöhnlich annimmt; daß Ehrgeiz, Neid, Haß, Verleumdung und gegenseitige Verkleinerung unter ihnen im Schwange gingen, und insbesondere in Bezug auf das jüdische Ceremonialgesetz dreierlei Parteien heftig untereinander stritten, deren eine es Heiden wie Juden aufzulegen, die andere es bei beiden abzuschaffen, eine dritte es zwar den Heiden zu erlassen, die Juden aber dabei als bei etwas Indifferentem zu belassen gedachte. Auch daß die Darstellung dieser Verhandlungen in der Apostelgeschichte mit der, welche Paulus selbst im Galaterbriefe davon gibt, nicht zu vereinigen sei, ist dem Reimarus nicht entgangen. Statt daß nun aber die neueste Kritik die Wahrheit auf Seiten der letzteren, auf ersterer Seite eine Bemäntelung des Thatbestandes zu Gunsten der alten Apostel und eines Compromisses zwischen den streitenden Parteien erkannt hat, stellt sich Reimarus umgekehrt auf die Seite des Berichts der Apostelgeschichte. Er setzt die Erzählungen von der Bekehrung des Cornelius (Apostelgesch. 10. 11) und dem Apostelconcil (Apostelgesch. 15) auf der einen, von der Uebernahme des Gelübdes und der Beschneidung des Timotheus durch Paulus (Apostelgesch. 16, 3. 21, 20—26) auf der andern Seite als historisch voraus, und findet nun in ersterer Beziehung den Rückfall der Säulenapostel undenkbar, in letzterer das eigene Handeln des Paulus wider seine Andern gegenüber so herb ausgesprochene Ueberzeugung höchst tadelnswerth. „Daß Petrus, Jakobus, Barnabas sämmtlich wieder auf dieses extremum (auch Heidenchristen dem jüdischen Gesetze zu unterwerfen) sollten verfallen sein, gegen welches sie öffentlich auf dem concilio gepredigt hatten, ist gar

nicht glaublich, und man kann in dem Zank Pauli, den er zu Antiochia mit ihnen anfing, nichts anders als gesuchte Händel, eine Andichtung sehen, hinter der sich seine Eifersucht (daß sie ihm in seinen antiochischen Sprengel gekommen waren) versteckte." Petrus hatte ja zu Antiochien nichts anders gethan, als was Paulus selbst in Jerusalem that, nämlich sich den Juden anbequemt, und er konnte es seinen Grundsätzen nach ohne Zweifel noch eher thun als Paulus. Denn „wie durfte dieser noch Opfer bringen, als ob Christus noch nicht gekommen wäre? Hieß das nicht nach seinen eigenen principiis Christum verleugnen? Warum beschnitt er Timotheum, da er doch glaubte, wer sich beschneiden lasse, dem sei Christus nichts nütze? Wir wollen ihn nicht anders beurtheilen, als wie er Petrum beurtheilet." Allein Reimarus beurtheilt hier vielmehr den Paulus nach der unhistorischen Darstellung der Apostelgeschichte, die den Heidenapostel, um ihn mit den Judenaposteln einstimmig zu machen, mit sich selbst in Widerspruch bringt.

Paulus ist es nun hauptsächlich auch gewesen, durch welchen die apostolische Lehre ihre Fortbildung und ihren Abschluß erhalten hat. Besonders in Betreff der Person Jesu konnte man die Sache nicht wohl in dem bisherigen Stande lassen. In der Wirklichkeit, meint Reimarus, war er ein armer herumwandernder Jude gewesen, der zwar feine Sittenlehren vorgetragen, aber dem Pöbel Wunder vorgegaukelt hatte, und durch einen verunglückten Aufstandsversuch der schmählichsten Todesstrafe verfallen war. Bereits in dem System, das die älteren Apostel nach seinem Tode angenommen hatten, war er in ein Sühnopfer für die Welt, sein Leiden in ein stellvertretendes verwandelt. Aber unschuldig getödtet waren auch manche Propheten, deren Leiden darum doch nicht für ein sühnendes galt. Daher mußte Jesus noch weiter erhöht, er mußte nachgerade vergöttert werden. Den ursprünglich uneigentlichen Ausdruck: Sohn Gottes, nahm man bald eigentlich. Jesus mußte in einer Jungfrau ohne Zuthun eines Mannes vom göttlichen Geiste erzeugt sein. Gewöhnlich gilt Johannes für denjenigen, der die Gottheit Christi am Bestimmtesten ausgesprochen habe; aber es fragt sich, ob für seine Vergötterung nicht Paulus noch mehr gethan hat (wenn man nämlich mit Reimarus sämmtliche Briefe, die seinen Namen tragen,

ja halbwegs selbst den Hebräerbrief auf seine Rechnung schreibt), da immer möglich bleibt, daß Johannes unter dem λόγος blos die göttliche Eigenschaft der Weisheit verstanden hätte, die sich in Jesu ganz besonders geoffenbart habe. Jedenfalls bleibt es im Neuen Testament immer noch bei einem Subordinationsverhältniß: erst im kirchlichen System hat bei zunehmender Verehrung des Sohnes dieser schließlich den Vater abgesetzt, wie Jupiter den Saturn.

Auch die praktische Seite der apostolischen Lehre erhielt vornehmlich durch Paulus ihre nähere Bestimmung. Darin, daß er das Gesetz völlig abschaffte und den Heiden den weitesten Zugang eröffnete, handelte er vernünftiger und zweckmäßiger als die übrigen Apostel; aber die Heilsordnung, die er seinen Heiden vorlegte, war der gesunden Vernunft, der Vollkommenheit Gottes und der Besserung der Menschen zuwider. Daß er die Gesetzeswerke im pharisäischen Sinne für unfähig erklärte, Gottes Gnade zu verdienen, war in der Ordnung: daß er aber auch die Werke des Sittengesetzes als unwirksam beseitigte, war zu weit gegriffen; seine Lehre vom seligmachenden Glauben that der thätigen Sittlichkeit der Menschen Abbruch, und seine Gnadenwahl als letzte Instanz war ein ebenso trostloses als gotteslästerliches Ergebniß. Denn „wehe dem armen Erdenkloß“, ruft Reimarus mit Bezug auf Röm. 9, 21 f. aus, „welchen Gott nach bloßer Willkür nicht etwa zum Nachtscherben und Unflathsbehältniß, sondern zum Gefäße des zeitlichen und ewigen Verderbens gemacht hat!“ [1])

36.

Was wir bisher von dem Ursprunge des Christenthums gesehen haben, recapitulirt nun Reimarus, spricht keineswegs für seine Wahrheit und Göttlichkeit.

„Die entfernte Veranlassung dazu war ein falscher jüdischer Wahn, womit die Propheten das gemeine Volk in seinen Drangsalen hingehalten hatten, daß einmal aus dem Geschlechte David's ein Messias oder gesalbter weltlicher König zu Jerusalem

---

1) II. Thl., IV. Buch, I. Kap., § 11–16. V. Buch, I. Kap. Anhang vom Kanon des Neuen Testaments, II. Kap.

entspringen, die Juden von aller Unterdrückung ihrer Feinde erlösen, und ein großes herrliches Reich unter ihnen aufrichten würde. Diese Weissagungen sind nicht anders, als von einem weltlichen Regenten zu verstehen, und nun über 2000 Jahre unerfüllt geblieben; können auch hinkünftig nicht mehr erfüllt werden; folglich sind sie falsch.

„Die nähere Veranlassung des Christenthums ist die Unternehmung Jesu von Nazareth, einen solchen Erlöser vorzustellen und sich als einen König Israels mit Hülfe des Volks und seiner Jünger ausrufen zu lassen; als wohin sein öffentlicher Eintritt in Jerusalem nebst der ungestümen Störung des Gottesdienstes und der aufrührischen Predigt wider die Obrigkeit zielte. Dieses unmächtige Unternehmen ist ihm und den darauf hoffenden Jüngern mißlungen und hat sich durch seine Kreuzigung als eitel bewiesen.

„Die allernächste Veranlassung des neuen christlichen Systems ist die fehlgeschlagene Hoffnung auf die Erlösung Israels durch Jesum als den Messias, und also auch auf die ihnen von Jesu versprochene Mitregentschaft, da die Apostel auf zwölf Stühlen sitzen und die zwölf Stämme Israels in seinem künftigen Reiche richten sollten. Denn es ist unstreitig, daß sämmtliche Apostel bis an den Tod Jesu kein anderes System, als die Chimäre von Jesu weltlichem Reiche und Messiasschaft im Kopf gehabt haben.

„In ein paar Tagen, da alle ihre Hoffnung auf das vorige System mit einemmale verschwunden war, satteln sie um und ergreifen das System eines leidenden Erlösers; sagen, der Messias habe erst müssen leiden und sterben nach der Schrift, er sei aber vom Tode auferstanden u. s. w. Wenn sie nun nur einen einzigen Punkt dieses neuen Systems augenscheinlich hätten wahr machen können, so möchte man sagen, ihnen wären jetzt erst die Augen aufgegangen, sie hätten ihren alten Wahn aus Ueberzeugung fahren lassen, und wären aus fleischlich Gesinnten geistlich Gesinnte geworden. Allein Alles und Jedes war theils unerweislich, theils unwahrscheinlich, theils widersprechend, theils durch den Erfolg selbst widerlegt. Es ist augenscheinlich, daß die Apostel blos aus Noth wegen fehlgeschlagener Hoffnung von einem falschen System auf ein anderes gleich falsches gefallen

waren und ihre vorigen fleischlichen Absichten unter einer andern schmiegenden Gestalt so gut möglich auszuführen gedachten.

„Aus der Schrift war ihr System unerweislich. Alle die Stellen, die sie auf das Leiden des Messias, seine Auferstehung und Himmelfahrt bezogen, gehörten gar nicht dahin.

„Die heidnischen Zeugen der Auferstehung von der Wache Pilati vor dem Grabe sind blos eine Erdichtung Matthäi, deren sich die übrigen Apostel geschämt haben müssen, weil sie sich nirgends in ihren Verantwortungen darauf berufen; sowie das Vorgeben auch in sich nach allen Umständen unmöglich war.

„Kein einziger Jude außer den Aposteln hatte den auferstandenen Jesum gesehen, da er doch vierzig Tage hindurch bis zu seiner Himmelfahrt auf Erden herumgewandelt sein soll; als hätte er sich mit Fleiß versteckt, um die Uebrigen ungläubig zu lassen."

Mit ihrem Zeugniß von der Auferstehung Jesu und den Erscheinungen des Auferstandenen warten die Apostel so lange, bis sie selbst gestehen müssen, daß er nicht mehr vorhanden sei, und dann widerlegen sie sich selbst durch die Widersprüche ihrer Aussagen.

Die verbreitete Sage von einem durch sie verübten Leichendiebstahl hat alle Möglichkeit und selbst Wahrscheinlichkeit für sich.

Die Vorhersagung, daß Jesus noch bei Lebzeiten jener Generation in den Wolken wiederkommen würde, hat sich als falsch ausgewiesen, trotz der Ausflüchte, durch welche die Apostel sie aufrecht zu erhalten suchten.

„Sehet nun", ruft Reimarus, „ob nicht das ganze Lehrgebäude des apostolischen Christenthums von Anfang bis zu Ende auf lauter falschen Sätzen beruhe, und zwar auf Sätzen, die den Grund und das Wesen dieser Religion ausmachen, mit welchen sie stehen und fallen muß. Diesen innern Mangel können keine äußerlichen Stützen wieder gut machen: keine Erzählung von geschehenen Wundern, kein glücklicher Fortgang des Christenthums, keine Standhaftigkeit der Bekenner, und selbst nicht die gottseligste Sittenlehre kann das, was an sich selbst in den Glaubensartikeln erdichtet, widersprechend und durch die Facta selbst widerlegt ist, zur wahren göttlichen Religion machen."

Ebenso wenig als der erste Ursprung gibt auch die erste

Ausbreitung des Christenthums ein günstiges Vorurtheil für seinen göttlichen Ursprung.

„Die Apostel eröffneten die Scene ihres neuen Evangeliums mit einer angenommenen Begeisterung, als ob sie viele fremde unerlernte Sprachen redeten. Das mochte Viele in Bestürzung setzen, mußte aber doch wohl mit einem rasenden Geschrei durcheinander geschehen, wie eine besoffene Gesellschaft sich beträgt. Fremde Sprachen waren hier unnöthig, weil alle Zuhörer Petrum verstunden, da er hernach in der jüdischen Muttersprache redete. Die Apostel haben nirgends in ihren Predigten fremde Sprachen gebraucht, oder eine Kenntniß von solchen gezeigt, vielmehr den Sinn ihrer eigenen hebräischen Propheten oft jämmerlich verdreht. Also war diese Sprachverwirrung eine bloße Vorspiegelung, die ihre Falschheit auch durch viele Widersprüche in der Erzählung selbst verräth. Das Schlimmste war, daß dadurch eine unsinnige Enthusiasterei unter den Gemeinden bei ihren kirchlichen Versammlungen eingeführt ward, welche Paulus, unerachtet er sie Anfangs befördert hatte, doch hernach mißbilligen mußte.

„Der erste Beitritt einer Menge von Gläubigen zu dem neuen Evangelium ist einestheils von Lucas vergrößert, anderntheils nicht sowohl aus der Ueberführung durch Petri Predigt, als aus der Gemeinschaft der Güter entstanden, welche die Apostel gestiftet hatten. Denn wo den Armen der Tisch umsonst gedeckt wird, da finden sie sich häufig als Gäste ein. Daß aber bemittelte Leute Haus und Hof zu Gelde machten, und es in die Heilandskasse der Apostel deponirten, das konnte keine andern Ursachen haben, als weil sie aus dem apostolischen Systeme die enthusiastische und doch sehr interessirte Hoffnung hatten, Jesus würde gar bald aus den Wolken wiederkommen, und ihnen dann Alles hundertfältig vergelten. Allein diese Enthusiasterei erkaltete von selbst; die Gemeinschaft der Güter hörte auf und ward in eine Vertheilung der Almosen, welche sie von fremden Glaubensgenossen erhielten, verwandelt.

„Inzwischen mußten Wunder, wie bei allen neuen Religionen, das Beste thun. Es waren Wunder nach der Mode, dergleichen auch Jesus verrichtet hatte“, und die sich aus den schlechten Naturkenntnissen und dem Aberglauben damaliger Zeit erklären; die

man aber geradezu vorübergehen kann, da sie theils nicht bewiesen sind, theils nichts beweisen.

So weist auch in der anfänglichen Ausbreitung, wie in der ersten Entstehung des Christenthums nichts auf einen wunderbaren und göttlichen, Alles vielmehr auf einen natürlichen und in jedem Sinne menschlichen Ursprung hin[1]).

37.

Nachdem Reimarus auf die dargelegte Weise die biblische Geschichte und Lehre erst des Alten, dann des Neuen Testaments einer ausführlichen Prüfung unterzogen, wirft er schließlich noch auf das Lehrsystem der Kirche, der er angehört, der protestantischen, einen kritischen Blick, wobei er sich jedoch vorzugsweise nur an dessen Mittelpunkt, die Heilslehre mit ihren Voraussetzungen, hält.

Die erste dieser Voraussetzungen, die ursprüngliche Vollkommenheit und den Sündenfall der ersten Eltern, hat Reimarus schon bei Gelegenheit der mosaischen Erzählung beleuchtet. Hier hebt er besonders den Widerspruch noch näher hervor, in welchem diese Vorstellung mit richtigen Begriffen vom göttlichen Wesen steht. „Wer gewiß vorher weiß“, schließt er, „daß ein Mensch in Sünde verfallen wird, wenn ihm eine reizende Gelegenheit dazu gegeben würde, und doch diese reizende Gelegenheit dem Menschen ohne Noth gibt, da er sie füglich hätte weglassen können und sollen, der ist die moralische Ursache der Sünde des Menschen.“ Dieß trifft auf Gott nach der mosaischen Beschreibung des Sündenfalls und der christlichen Auslegung derselben zu; und da dieß nun von dem allervollkommensten Wesen undenkbar ist, „so muß Sünde und Tod eine andere Ursache haben, die mit dem Wesen Gottes und des Menschen besser übereinstimmt (nämlich die wesentlichen Schranken der menschlichen Natur), und so fallen die ersten beiden Grundsätze des christlichen Lehrgebäudes weg“.

An der Lehre vom Sündenfall der ersten Eltern hängt die von der Erbsünde. In Adam haben alle seine Nachkommen gesündigt; von daher bringen sie alle eine angeborene Sünde auf

1) II. Thl., IV. Buch, II. Kap., §. 1 u. 2. III. Kap., §. 10.

die Welt, die sie der ewigen Verdammniß schuldig macht. „Ich muß gestehen," bemerkt hiezu Reimarus, „mir sind dieß lauter unverständliche Worte, dabei sich nichts ohne klaren Widerspruch denken läßt." Sünde ist That, Begehen, in Gedanken, Begierden oder Werken. „Ein Mensch aber, der noch nicht wirklich ist, kann weder etwas denken, noch wollen, oder ausrichten. Nun sind alle Menschen noch nicht wirklich gewesen, als Adam soll gesündigt haben. Folglich haben sie sich die Handlung Adam's weder vorstellen, noch darein willigen, oder dieselbe mit bewirken können."

Wie die Vorstellung einer erblichen Sünde alle Begriffe und Grundsätze einer menschlichen Moral umkehrt, so die Lehre, daß Gott den Menschen eine fremde Schuld anrechnen und sie dafür zur Strafe ziehen sollte, alle richtigen Begriffe von dem göttlichen Wesen. Voll und warm, wie die Idee von Gott als dem allervollkommensten Wesen in Reimarus' Herzen lebte, gibt ihm die Lästerung derselben, die er in jener kirchlichen Vorstellung zu finden glaubt, das suspirium ein: „Ferne sei es von dir, du liebenswürdigster, du liebreichster, gütigster, gnädigster, barmherzigster Gott, daß du ein so ungerecht Gericht über deine armen Geschöpfe hieltest, der du aller Welt Richter bist! Wie gliche dieses Verfahren dem allervollkommensten Wesen? und wie könnte das Bild des unsaubersten, bösartigsten Feindes Gottes und der Menschen scheuslicher vorgestellt werden?" Die hinterherkommende Erbarmung Gottes durch Zurechnung eines fremden Verdienstes macht die vorige Ungerechtigkeit nicht wieder gut. Im Gegentheil „ist sie ebenso ungerecht, als die Zurechnung fremder Sünden, und beide sind gleich eitel".

Gleichwohl bildet die Lehre von Christo als dem Mittler, der durch sein Leiden für uns gebüßt habe und dessen Gerechtigkeit uns zugerechnet werde, den Mittel- und Lebenspunkt des kirchlichen Christenthums. Allein ist denn eine solche Veranstaltung denkbar? mit richtigen Begriffen von Gott und den Menschen vereinbar? erreicht sie ihren Zweck, indem sie die Rettung des ganzen menschlichen Geschlechts vom ewigen Verderben möglich macht? zeigt sie ihre Wirksamkeit auch darin, daß sie die Menschen schon hier auf Erden besser und frömmer macht?

Die sogenannte Zurechnung ist für's Erste eine sich selbst

aufhebende Vorstellung; denn einem eine fremde That zurechnen, heißt erklären, daß er gethan habe, was er nicht gethan hat. So wenig als moralische Schuld ist moralisches Verdienst übertragbar; die Gerechtigkeit des Einen kann dem Andern so wenig zugerechnet werden, als die Gelehrsamkeit, Gesundheit u. s. f. Auch mit richtigen Begriffen von Gottes Wesen ist solche Zurechnung unvereinbar. Da die einzige Absicht, warum Gott Strafen verhängt, die Abhaltung vom Bösen ist, so wird er keinen Unschuldigen für den Schuldigen strafen, da der Unschuldige solcher harten Mittel nicht bedarf, um gut zu werden, und umgekehrt das Leiden des Unschuldigen den Schuldigen nichts helfen, d. h. ihn nicht bessern kann, weil er es nicht selbst empfindet.

Den Grund dieses ganzen Wahnes findet Reimarus in zwei falschen Gleichnissen, unter denen man sich Gott vorzustellen pflegt. Einmal unter dem Bild eines Gläubigers, der an uns böse Schuldner eine Forderung hat, die aber sein Sohn für uns bezahlt, da wir selbst es nicht im Stande sind. „Gewiß eine gar niederträchtige Vergleichung“. Einem menschlichen Gläubiger, den ich nicht bezahle, entziehe ich einen Theil seiner zeitlichen Wohlfahrt; Gott hingegen geht durch des Menschen Sünde nichts ab, er bleibt ungekränkt und unbeleidigt; der Mensch beschädigt nur sich selbst, wenn er sündigt, und ist es demnach sich selbst schuldig, durch Besserung diesen Schaden zu ersetzen. Zudem ist die Bezahlung, die sich Gott durch seinen mit ihm einigen Sohn, d. h. durch sich selber, leisten läßt, eine eitle Spiegelfechterei; er könnte uns die Schuld ebenso gut aus Gnaden erlassen, worauf es am Ende doch hinausläuft.

Allein daß er das nicht so ohne Weiteres könne, diese Meinung beruht auf einem zweiten unangemessenen Bilde, darunter man sich Gott vorzustellen liebt. Man denkt sich ihn als einen großen Herrn und König, der Alles zu seiner Ehre geschaffen habe. Wer seinem Willen widerstrebt, beleidigt seine Majestät, und er würde seiner Würde etwas vergeben, wenn er es ungestraft ließe. Doch das sind Vorstellungen eines kleinlichen, eigen- und ehrsüchtigen Menschenherzens. „Sollte man es wohl glauben, daß das ganze christliche System auf solchen elenden Folgerungen beruhe: weil ein Mensch von einem nicht bezahlenden Schuldner beeinträchtigt werden kann und wirkliche Bezahlung

braucht, wenn diese auch von einem Andern, als Bürgen und Selbstschuldner geleistet würde; weil ein menschlicher Regent beleidigt wird und zur Aufrechthaltung seiner Würde Satisfaction haben muß, wenn ihm ein Unterthan die gebührende Pflicht ungehorsam versagt": so hat auch Gott, der Allgenugsame, solchen Ersatz, solche Genugthuung nöthig.

Fragt sich fürs Andere, ob denn diese angebliche Heilsordnung auch wirklich ihren Zweck erreiche, so fällt nach Reimarus' Urtheil „das facit davon gar jämmerlich aus. Die meisten Menschen fahren dennoch zum Teufel, und von Tausend wird kaum Einer selig". Der Theologe findet das Alles nur gerecht: es sei der Menschen eigene Schuld, daß sie nicht glauben wollen. „Aber", fragt Reimarus, „ist es denn auch möglich, daß alle Menschen auf dem Erdboden etwas von solchem Glaubenssystem haben wissen können? und ist es in den bloßen Willen eines Jeden gestellt, daß er dieß und das glaube, was er höret?" Vor Christus konnte kein Mensch, selbst unter dem Volk Israel nicht (bei der räthselhaften und durchaus unverständlichen Art, wie es im Alten Testament angedeutet sein soll), etwas von jenem Glaubenssysteme wissen; kein Amerikaner vor Columbus; zu den Bewohnern des innern Afrika, des nördlichsten Europas und Asiens, von China und den Inseln, sind erst spät christliche Missionarien gekommen. Doch auch die im Verhältniß zu der Gesammtzahl aller je auf Erden gewesenen Menschen sehr geringe Anzahl derer, zu denen die Kunde drang, stand es denn in ihrer Willkür, die Predigt von Christo überzeugend zu finden? Nein, „der Mensch ist nicht für eine Religion gemacht, die auf facta, und zwar solche, die in einem Winkel des Erdbodens geschehen sein sollen, gegründet ist, und viele Wissenschaften von Sprachen, Kritik, Geschichte, Alterthümern und Schlußkunst voraussetzt. Die christliche Religion ist keine Religion für das ganze menschliche Geschlecht, und wenn ein vernünftiger Mensch sie blos nach den Grundsätzen der Wahrheit untersucht, so findet er sie, beides in factis et dogmatibus, von Anfang bis zu Ende voll innerer Widersprüche. Dieß macht unsern Glauben an dieselbe unmöglich und nöthigt uns, daß wir uns schlechterdings an die natürliche Religion halten."

Was endlich den dritten Punkt betrifft, so läßt sich nach Reimarus „aus der Geschichte dieser siebzehnhundert Jahre und

aus heutiger allgemeiner Erfahrung im Geringsten nicht erkennen, daß das Christenthum die Menschen an wahrer Ehrfurcht gegen Gott, an Sittlichkeit, Tugend und äußerlichem Wandel frömmer, gerechter, liebreicher und mäßiger gemacht habe. Es herrschen unter den sogenannten Christen eben die groben und schändlichen, ja noch scheuslichere und häufigere Laster und Bosheiten, als unter Juden, Türken und Heiden. Und wenn je im Anfange die innere scharfe Kirchenzucht und die Furcht vor äußerer böser Nachrede und Verfolgung dem Christenthum ein Ansehen besonderer Frömmigkeit gab: so lag doch unter dem blendenden Scheine nichts als ein blinder Aberglaube, heuchlerische Werkheiligkeit, Enthusiasterei und Herrschsucht der Geistlichen, lauter Dinge, die noch ärger sind, als offenbare Laster, zu Grunde." Hiemit hat die Aufklärung den altchristlichen Vorwurf, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien, dem Christenthum zurückgegeben.

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

An diesem in der Christenheit frühzeitig ausgebrochenen, ja von jeher vorhandenen Verderben ist nach Reimarus nichts anderes schuld, als eben die christliche Heilsordnung. „Alle herrlichen Ermahnungen Jesu zur rechtschaffenen Aenderung des Sinns und thätigen Liebe Gottes und des Nächsten werden blos dadurch vereitelt, daß die Hoffnung der Seligkeit nicht auf eigene gute Werke, sondern auf den Glauben an eine fremde, zugerechnete Gerechtigkeit gestellet wird. Denn ein Glaube an eine fremde Gerechtigkeit, die einem als die eigene angerechnet werde, macht alle eigenen guten Werke unnütz, und es fließt an sich kein Trieb daraus, sich selbst zu bessern und durch tugendhaften Wandel vollkommener zu machen." Die einen sündigen auf das fremde Verdienst hinein, wie ein Verschwender auf die offene Kasse eines reichen Gönners; während andere zur Heuchelei verleitet, noch andere in düsteres, ungesundes Grübeln hineingeführt werden.

Einen besondern Anstoß bildete für Reimarus, wie schon Eingangs erwähnt, die grelle Dissonanz, mit welcher das protestantische System schließt, indem es alle Menschen, die nicht im Glauben sterben, unwiederbringlich der ewigen Verdammniß überläßt. Die „Herren theologi" verdammen mit kaltem Blute neun Zehntel ihres Geschlechts um eines kurzen Irrthums willen zu

ewiger Pein. „Wahrlich", urtheilt Reimarus, „es hätte nichts Ungöttlicheres, nichts Abscheulicheres, aber auch zugleich nichts Unwirksameres zur wahren Bekehrung der Menschen erdacht werden können, als die Ewigkeit der Höllenstrafen. Dafür ist die pythagoräische Seelenwanderung, welche im ganzen Orient geglaubt war, weit erträglicher und von mehrerem Nutzen gewesen" (man denke an Lessing's Aeußerungen am Schlusse der Erziehung des Menschengeschlechts); dazu wäre besser, mit einigen Juden eine Vernichtung der gottlosen Seelen, oder mit den Päpstlern ein Fegfeuer anzunehmen.

„Urtheilet selbst", ruft Reimarus, „urtheilet selbst, vernünftige Menschen, die ihr ja Gott als weise, gütig, gerecht und heilig anerkennt, ist er denn nicht weiser, wenn er seinen Zweck unserer Bestimmung zur Seligkeit in Erfüllung zu bringen, und die abgeschiedenen Seelen, wenn sie von den sinnlichen Reizungen befreiet sind, auch nach dem Tode noch durch allerlei Läuterungen herumzuholen weiß, daß sie sich eines Bessern besinnen; als nach eurer Heilsordnung, da ihm seine Absicht bei den meisten fehlschlägt, weil er ihnen nur die kurze Frist ihres zeitlichen Lebens zur Gnade bestimmt, und hernach alle Hülfsmittel ihrer Besserung versagt, wenn sie eben am meisten fähig wären, dieselben zu fassen?

„Ist er nicht gütiger, wenn er in Ewigkeit geneigt bleibt, seinen Geschöpfen Gutes zu erweisen; als wenn er seine Güte nach eurem System so bald aufhören läßt, und sich entschließt, ihnen auf ewig lauter Böses anzuthun?

„Ist er nicht gerechter, wenn er uns von einer fremden Schuld freispricht, unsere Sünden als Folgen unserer eingeschränkten Naturkräfte bei gewissen Umständen in der Verknüpfung der Dinge beurtheilet, und uns nimmer ohne Absicht auf unsere Besserung strafet; als wenn er uns die Schuld unserer Aeltern zur Last legt, endliche Sünden mit unendlichen Strafen belegt, und darin blos seine eigene Satisfaction sucht?

„Ist er endlich nicht heiliger, wenn er uns nach Möglichkeit heilig und unsträflich zu machen sucht und wirklich macht; als wenn er uns in die Gesellschaft der bösen Geister verweiset, darin wir in der äußersten Verzweiflung zu allen unheiligen Gedanken, Begierden und Lästerungen unseres Schöpfers gereizt werden müßten?"

Hiemit glaubt Reimarus, von der „Hauptsache des Christenthums, dem System der Heilsordnung, gezeigt zu haben, daß es, Begriff für Begriff, Satz für Satz, falsch und voller Widerspruch", allen gesunden religiösen Begriffen entgegen und der sittlichen Vervollkommnung des Menschen hinderlich sei. Aber „wenn nun ein nachdenkender Mensch nach vielem Kampfe mit sich selbst, endlich aus seinem blinden Glauben zur Erkenntniß der gesunden Vernunft gekommen ist, darf er ja, „klagt Reimarus auch zum Schlusse seiner Schutzschrift wieder," nicht einmal das Herz haben, seine Einsicht öffentlich zu bekennen, sondern muß wider sein Gewissen heucheln, dafern er nicht will von seinen Freunden gehasset, von der Priesterschaft verlästert, oder wohl gar von der Obrigkeit verfolgt sein. Doch es mag nun die Gährung der Gemüther, welche immer zunimmt, endlich hinausschlagen, wozu sie will, so kann dereinst diese Schrift zur öffentlichen Vertheidigung dienen, daß es nicht Leichtsinn, nicht lasterhafte Neigung zu ausschweifenden Lüsten, nicht Religionsspötterei, nicht ein Kitzel zur Neuerung und Störung der allgemeinen Ruhe sei, welche den Unglauben bei vernünftigen und ehrlichen Leuten hervorbringen; sondern daß es ihnen nach allen Regeln der gesunden Vernunft unmöglich sei, die Grundsätze des christlichen Glaubenssystems für wahr, göttlich und an sich zur praktischen Besserung der Menschen ersprießlich zu erkennen. Diese Schrift kann die Welt überzeugen, daß es eine Schande für die gesammte Christenheit und Schade für das ganze menschliche Geschlecht sei, daß man lieber allen Sekten und Religionen, als der rein vernünftigen, eine freie Toleranz und öffentliche Ausübung verstattet, und daß es nachgerade die höchste Nothwendigkeit erheische, den Zwang aufzuheben, und Menschen, die nach bloßer gesunder Vernunft ihren Schöpfer verehren, der Obrigkeit Gehorsam leisten, die Tugend üben und ihren Nächsten lieben, auch ungekränkt unter Bürgern wohnen und Gott nach ihrer Einsicht öffentlich dienen zu lassen" [1]).

---

1) II. Thl., V. Buch, II. Kap. Prüfung des protestantischen Systems. III Kap. Von der Heilsordnung des neueren Christenthums.

38.

Die Darstellung der Ansichten von Reimarus durch eigenes Urtheil zu unterbrechen, habe ich mich zuletzt absichtlich enthalten: theils weil in seiner Kritik der neutestamentlichen Geschichte und Lehre sich das Falsche vom Wahren fast von selbst absondert, ja die meisten heutigen Leser das Irrige und Veraltete darin weit eher als solches erkennen werden, als das noch immer Richtige und Unwiderlegte; theils weil das Einzelne seiner Urtheile nur im Zusammenhang seines allgemeinen Standpunkts gründlich gewürdigt werden kann.

Dieser ist, wie schon einleitungsweise bemerkt worden, der Standpunkt des achtzehnten Jahrhunderts, und wir können sagen: in der Schutzschrift von Reimarus hat das achtzehnte Jahrhundert durch einen seiner wackersten und würdigsten Vertreter an Bibel und Christenthum vollzogen, was seines Amtes war. Das war aber, die kirchliche Ansicht von beiden zu verneinen, und eine natürliche, so gut es vorerst gehen wollte, an deren Stelle zu setzen. Jahrhunderte lang war der Zeug des Christenglaubens nur von seiner schönen Seite betrachtet worden: um sein Gewebe zu erproben, war es unumgänglich, auch einmal die Kehrseite ins Auge zu fassen. Die Religion des Alten und Neuen Testaments hatte bisher als ein göttliches Werk im höchsten Sinne gegolten: es war nur die natürliche Folge, wenn sie dafür jetzt als Menschenwerk im übelsten Sinne aufgefaßt wurde. Personen und Sachen, die bis dahin als übermenschlich und heilig angesehen waren, auf einmal nicht nur auf den Boden, sondern recht in den Staub und Schmutz des Irdischen heruntergezogen zu sehen, hat etwas Empörendes; und doch ist es nur die Nemesis, die sich darin vollzieht. So weit der Pendel auf der einen Seite aus dem Schwerpunkte gerückt worden, ebenso weit wird er, losgelassen, nach der andern Seite schwingen, bis er durch Schwingung und Gegenschwingung allmählich sein Gleichgewicht wieder erreicht.

Das achtzehnte Jahrhundert wollte Gerechtigkeit. Privilegien sollten nicht mehr stattfinden; was dem Einen recht, das sollte dem Andern billig sein; gleiches Maß und Gewicht, gleiches Urtheil und Recht für Alle gelten. Lange genug hatte man

unter den Religionen einzig die jüdische und christliche für wahr und göttlich, alle übrigen, die sogenannten heidnischen wie die muhammedanische, für falsche Religionen angesehen. Falsche und teuflische, hätte ich sagen müssen, wäre nicht in der letztern Zeit gewöhnlicher gewesen, die außerbiblischen Religionen als betrügliches Machwerk von Menschen zu betrachten. Diese Ungleichheit war dem achtzehnten Jahrhundert vermöge seines erweiterten geschichtlichen und geographischen Gesichtskreises unerträglich. Daß es intra muros nicht wesentlich anders stehen könne als extra, so gewiß drinnen wie draußen eben Menschen, mit der gleichen Natur, den gleichen Gaben und Kräften, Schwächen und Leidenschaften sich befinden, war ihm sichere Voraussetzung. Entweder mithin auch die heidnischen Religionen, sammt dem Islam, göttliche Offenbarungen — aber wie war das möglich bei so handgreiflichem Irrthum und Widersinn, den das achtzehnte Jahrhundert darin zu finden glaubte? und wie war überhaupt eine übernatürliche Offenbarung mit dem Gottes- und Weltbegriff dieses Jahrhunderts vereinbar? — oder auch Juden- und Christenthum Erzeugnisse menschlichen Betrugs auf der einen, menschlichen Aberglaubens und Blödsinns auf der andern Seite.

Alle positiven Religionen ohne Ausnahme Werke des Betrugs: das war des achtzehnten Jahrhunderts innerste Herzensmeinung, wenn es sie auch nicht immer so unumwunden, wie in Reimarus, ausgesprochen hat. In der That ließ der Satz auch sehr verschiedene Auffassungen zu. Die Absicht der Religionsstifter konnte gut, auf das Wohl der Menschen gerichtet, nur mit der Vorstellung verbunden gewesen sein, daß ohne Vorspiegelung göttlicher Offenbarung und Mitwirkung die Menschen nicht zu ihrem eigenen Besten zu lenken seien; diese Absicht konnte späterhin die Priesterschaft aus dem Auge verloren und einzig die Ausbeutung des Aberglaubens für die Zwecke ihrer Hab- und Herrschsucht zum Augenmerke gemacht haben. Streng genommen jedoch, wer bürgte dafür, daß der Anfänger besser als die Nachfolger, daß es nicht auch ihm schon lediglich um Macht und Ehre, vielleicht auch Wohlleben, zu thun gewesen sei? Ebenso konnte der falsche Schein des Uebernatürlichen und Wunderbaren entweder schon ursprünglich von den Stiftern um ihre Person und ihr Wirken verbreitet, oder erst von Späteren, und von diesen ent-

weder mit Bewußtsein und in betrüglicher Absicht, oder unbewußt und mit gutem Glauben auf dasselbe zurückgeworfen sein. Das achtzehnte Jahrhundert neigte mehr zu der ersteren, härteren, für die positiven Religionen und deren Stifter nachtheiligeren Voraussetzung, und betrat nur ausnahmsweise und wie sich verlaufend die Pfade der andern, die erst von dem neunzehnten Jahrhundert gangbarer gemacht worden sind.

Was das achtzehnte Jahrhundert bei dieser härteren Ansicht festhielt, war die Voraussetzung des geschichtlichen Charakters der biblischen Berichte, die es von den Jahrhunderten des Glaubens überkommen und noch keiner genaueren eigenen Prüfung unterworfen hatte. Vorurtheile, die sie Jahrhunderte lang beherrscht haben, wirft die Menschheit nur stückweise und allmählig ab. Im achtzehnten Jahrhundert lag ihr alles daran, in der biblischen Geschichte keine übernatürliche mehr sehen zu müssen; war nur Alles natürlich zugegangen, so mochte es übrigens immerhin Geschichte sein, was die fünf Bücher Mosis, die vier Evangelien erzählten. Das caput mortuum aber, wenn aus einer Offenbarungs- und Wundergeschichte der Spiritus des Göttlichen herausgezogen worden, und sie dennoch Geschichte bleiben soll, ist Betrug. War es nicht Gott selbst, der bei der Gesetzgebung auf Sinai herabgestiegen war, soll aber doch wirklich der Berg geraucht haben, und Donner und Posaunenschall zu vernehmen gewesen sein: so muß Moses einen Salmoneusspuk getrieben, zum wenigsten ein natürliches Ungewitter zu seinem Vorgeben benutzt haben. Soll es kein Feuer vom Herrn gewesen sein, das die Opfer Aaron's und Elia's entzündete, und doch die Erzählung so weit festgehalten werden, daß die Opfer nicht auf die gewöhnliche Weise in Brand gesteckt worden: so bleibt nichts übrig, als die Annahme, daß Aaron und Elia geheime Feuerkünste verstanden haben, die sie in der Absicht, dem Volk ein Wunder vorzugaukeln, in Anwendung brachten. Ist Jesus nicht wunderbar vom Tode erweckt worden, und doch das Grab am dritten Morgen leer gewesen: so müssen freilich wohl seine Anhänger seinen Leichnam daraus weggestohlen haben. War es keine übernatürliche Sprachengabe, aus welcher die Apostel am ersten Pfingstfeste redeten, und haben sie doch so gesprochen, daß ein Theil der Zuhörer an fremde Zungen, ein anderer an Weinbegeisterung denken konnte: so haben sie sich allerdings eine äußerst plumpe Komödie erlaubt.

Aber wer berechtigt denn die Kritik, so willkürlich halbirend zu verfahren? Wenn es Gott nicht war, der bei der Gesetzgebung auf Sinai blitzte und donnerte, wer sagt uns denn, daß es überhaupt geblitzt und gedonnert hat? Derselbe Schriftsteller sagt es, der uns auch sagt, daß es Gott gewesen sei, und dem wir nicht ohne Weiteres für das Eine Glauben schenken, für das Andere ihn versagen dürfen. Wenn Jesus am dritten Tage nicht wunderbar auferstanden ist, wer bürgt uns denn dafür, daß sein Leichnam damals im Grabe gesucht und nicht mehr gefunden worden sei? Wenn die Apostel am ersten Pfingstfeste nicht vermöge einer übernatürlichen Ausrüstung in fremden Zungen sprachen, woher wissen wir denn, daß sie überhaupt anders, als wie ordentliche Menschen gesprochen haben?

Sobald man sich in dieser Weise bewußt wird, daß man an einer Wundererzählung nicht den wunderhaften Charakter aufgeben und den historischen festhalten darf; daß das Wunder nicht blos eine Hülse ist, die man ohne Weiteres abstreifen kann, sondern daß allemal ein gut Stück Geschichte daran hängen bleibt; sobald mithin das Band zwischen dem Ereigniß und der Erzählung noch weiter gelockert wird: so wird für die Personen einer Wundergeschichte eine ganz andere, viel liberalere Behandlung möglich. Was kann der israelitische Gesetzgeber dafür, daß spätere Sage und Dichtung seine Geschichte mit Wundern jeder Art verherrlichte? daß priesterliche Herrschsucht ihm sogar verderbliche Wunder gegen solche andichtete, die seinen und Aaron's Vorrechten zu nahe getreten sein sollten? Was können die Apostel dafür, daß das Werden ihres Glaubens an die Wiederbelebung ihres Meisters in der Phantasie der ersten Gemeinde nach und nach eine Form annahm, bei der nach Abzug des Wunders allerdings nur ein Diebstahl übrig bleiben würde? Freilich wissen wir dann um so viel weniger von Moses, von Jesus und seinen Aposteln, weniger Wunderbares nach der einen, weniger Nachtheiliges nach der andern Ansicht: doch immer noch genug, um eine wahrhaft geschichtliche Auffassung ihres Wesens und Wirkens, wenn auch nur in den allgemeinsten Zügen, möglich zu machen.

39.

Kein Gesetz galt dem achtzehnten Jahrhundert, besonders so

weit es durch Leibnitz-Wolfische Philosophie geschult war, höher, als das Gesetz der Einstimmung und des Widerspruchs. Daß eine Sache unmöglich zugleich sie selbst und nicht sie selbst sein könne, diese Wahrheit ist das Reagens, mittelst dessen insbesondere auch Reimarus so manche biblische Erzählung und kirchliche Lehre zu zersetzen weiß. Gleichwohl welche Widersprüche denkt er in andern Fällen wieder ohne Arg zusammen! Jesus soll die reinste, herrlichste, wahrhaft göttliche Sitten- und Religionslehre, die Gebote der Gottes- und Menschenliebe, der Herzensreinigung und Selbstverleugnung, mit hinreißender Begeisterung vorgetragen haben, und dabei selbst ein ehrgeiziger, irdisch gesinnter Mensch gewesen sein. Die Apostel sollen am besten gewußt haben, daß an der Kunde von der Wiederbelebung ihres Meisters kein wahres Wort war, da sie selbst seinen Leichnam auf die Seite geschafft hatten: und dessenunerachtet sollen sie dieselbe mit einem Feuer der Ueberzeugung ausgebreitet haben, das hinreichte, der Welt eine andere Gestalt zu geben. Das sind Unverträglichkeiten, die nur das achtzehnte Jahrhundert zusammenzureimen im Stande war [1]).

Alle Religionsstifter Betrüger, das war die offene oder geheime Lehre des achtzehnten Jahrhunderts: das neunzehnte umgekehrt betrachtet es als ausgemacht, daß niemals eine Religion, die geschichtlichen Bestand gewonnen, durch Betrug, sondern alle nur von solchen, die selbst überzeugt waren, gegründet worden. Die Ausgleichung zwischen den verschiedenen Religionen, welche das achtzehnte Jahrhundert durch Herabwürdigung des Christenthums vergeblich erzielte, hat das neunzehnte dadurch gewonnen, daß es auf eine gewisse Mittellinie ebenso die heidnischen Religionen hob, als die jüdisch-christliche herunterstimmte. Der Vorstellung, daß die biblische Religion reines Gotteswerk, die übrigen Religionen teuflisches oder menschliches Gaukelwerk seien, war die andere entgegengetreten, daß letzteres bei allen Religionen, den christlichen so gut wie den heidnischen, der Fall sei: die Einsicht,

---

1) Sie sind so grell, daß um ihretwillen Schlosser zweifelte, ob das Fragment vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, worin jene Beschuldigungen ausgesprochen waren, wirklich von Reimarus sei, der es, meinte er, jedenfalls nur geschrieben haben könnte, um die verstockten Zeloten durch einen übertriebenen Scherz zu ärgern. Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts, III, b, S. 182.

daß alle miteinander insofern göttlich seien, als sie die Entwickelung des Gottesbewußtseins in der Menschheit darstellen, aber alle auch insofern menschlich, als diese Entwickelung nur nach den Gesetzen der menschlichen Natur unter Schwankungen und Trübungen jeder Art vor sich gehe, ist die in ihrer nähern Ausbildung dem neunzehnten Jahrhundert angehörige Ausgleichung des Widerspruchs, in welchen sich das achtzehnte zu den bisherigen christlichen Jahrhunderten gesetzt hatte. Dieser ausgleichenden Ansicht verdanken wir einerseits die wissenschaftliche Mythologie und vergleichende Religionsphilosophie, andererseits die kritische Theologie. Ruft uns jene in Bezug auf die außerchristlichen Religionen das Introite, nam et hic Dii sunt! zu, so erinnert uns diese, daß es auch bei dem Werden des Christenthums menschlich und natürlich zugegangen.

Die früheren Jahrhunderte verstanden die christliche Religion nicht, weil sie zu tief in derselben steckten; die heidnischen Religionen nicht, weil sie sich ihnen feindlich entgegenstellten: wie kommt es, daß dem achtzehnten Jahrhundert, dessen Stellung nach beiden Seiten eine günstigere war, und das so Schätzbares für das äußere Verständniß der biblischen wie der außerbiblischen Religionen geleistet hat, doch das Wesen der Religion selbst unverständlich geblieben ist? Es war der verständig-disjunctive Charakter des achtzehnten Jahrhunderts, der ihm hiebei im Wege stand. Die Apostel verkündigten der Welt, ihr getödteter Meister sei am dritten Tage lebendig aus dem Grabe hervorgegangen. Dem war entweder wirklich so, oder nicht: im ersteren Falle haben die Apostel die Wahrheit gesagt, im letzteren haben sie gelogen. Ein drittes Mittleres schien es nicht zu geben. Allein gelogen hätten die Jünger doch nur dann, wenn sie gewußt hätten, daß Jesus nicht wirklich auferstanden war; wer beweist aber, daß sie das gewußt haben müssen? daß sie ihn nicht wirklich auferstanden geglaubt haben können? Verkündigten sie aber, was sie selbst glaubten, so waren sie, wenn dem nicht wirklich so war, höchstens der Selbsttäuschung, nicht der Lüge schuldig, können vielmehr als ehrliche Männer geredet und gehandelt haben; der unerträgliche Widerspruch fällt weg, den die bewußte Lüge mit ihrer Begeisterung und deren Wirkungen bilden müßte. So versicherte der Apostelgeschichte zufolge Paulus, auf dem Wege nach Damascus

sei ihm Jesus in himmlischer Klarheit erschienen und habe mit ihm gesprochen: daß dieß nicht wirklich der Fall war, kann für Reimarus nicht ausgemachter sein, als für uns; darum aber den Apostel eines betrüglichen Vorgebens zu beschuldigen, werden wir nicht so geneigt sein, wie Reimarus.

Etwas der Art sich einzubilden, es fest zu glauben und mit Ueberzeugung und Begeisterung der Welt zu verkündigen, ohne daß es doch damit seine Richtigkeit hatte, wäre Paulus, wären die übrigen Apostel freilich nicht im Stande gewesen, wenn in ihnen der helle, nüchterne Verstand so vorgeherrscht hätte, wie in Reimarus und seinen Zeitgenossen. Darum ist auch im Jahrhundert des Reimarus keine neue Religion entstanden, sondern die alte war nahe daran, sich aufzulösen: religiös hervorbringend sind nur solche Zeiten, in denen ebenso die Phantasie vorherrscht, wie im achtzehnten Jahrhundert der Verstand. Die Phantasie ist es, die das achtzehnte Jahrhundert verkannte, die es in Berechnung zu nehmen ganz vergaß, und darum verkannte es auch die Religion, deren Vater das Gemüth, deren Mutter aber die Phantasie ist.

Dasselbe läßt sich auch so fassen, daß Reimarus kein rechtes Verständniß für das Orientalische gehabt hat. Schon was die Schreibart betrifft, haben wir gesehen, wie er gegen die Psalmen, das Buch Hiob, auch gegen die paulinischen Briefe, alsbald mit dem Vorwurf des Schwülstigen und Unverständlichen bei der Hand war; vollends die Visionen des Propheten, die Entzückungen des Apokalyptikers und des Apostel Paulus waren ihm fremdartig oder verdächtig. Auch diese Schranke theilt er mit seinem Jahrhundert, das, dem phantastischen Geiste des Orients gegenüber, das nüchtern verständige occidentalische Wesen ins Extrem ausgebildet hatte. Der Mann, der uns zuerst wieder ein tieferes Verständniß des Orients aufschloß, Herder, war zugleich einer der ersten unter denen, welche die Schranken des achtzehnten Jahrhunderts durchbrochen und dem neunzehnten Bahn gemacht haben.

40.

Die Auferstehung Jesu ist recht ein Schiboleth, an dem sich die verschiedenen Auffassungen des Christenthums nicht nur, son-

dern verschiedene Weltanschauungen und geistige Entwickelungsstufen von einander scheiden. Nach der kirchlichen Ansicht ist Jesus wunderbar wiederbelebt worden; nach der deistischen von Reimarus ist sein Leichnam von den Jüngern gestohlen worden; nach der rationalistischen ist er scheintodt gewesen und wieder zum Leben gekommen; nach der unsrigen hat die vom tiefsten Gemüth aus erregte Phantasie seiner Anhänger den Meister, den sie sich unmöglich todt denken konnten, ihnen als wiederbelebten vorgestellt. Was langehin als äußere Thatsache, erst wunderbare, dann betrügliche, endlich einfach natürliche, gegolten hatte, ist hiemit ganz in das Gemüth zurückgenommen, zum innern Vorgang geworden.

Innere Thatsachen zwar neben den äußeren leugnete auch das achtzehnte Jahrhundert nicht. Aber einen blos innern Vorgang für einen äußern zu nehmen, darin sah es im besten Falle, d. h. wenn es auch nicht an betrügliches Vorgeben dachte, eine bloße Einbildung, einen leeren Wahn. Uns hat eine tiefere Erforschung des menschlichen Seelenlebens und der Entwicklungsgeschichte der Religionen gelehrt, daß eine Wahrheit den Menschen gar wohl zuerst in unangemessener Form, wenn man will in der Hülle des Wahns, aufgehen, und dabei doch schon den Werth und die Wirkungen einer Wahrheit haben kann. Die vollen und reinen freilich nicht; aber wenn die Wahrheit nur wirken sollte, wo und soweit sie rein erkannt ist, wie beschränkt wäre dann ihre Wirksamkeit in der Geschichte!

Stehen wir also nicht an, die Vorstellung der Jünger, der getödtete Jesus sei auferstanden und ihnen erschienen, wie auch die Erwartung, er werde demnächst in den Wolken des Himmels wiederkommen, für einen Wahn zu erklären, so war es doch ein Wahn, der eine Fülle von Wahrheit in sich schloß. Daß, um es in der Sprache des Neuen Testaments auszudrücken, nicht das Sichtbare, sondern das Unsichtbare, nicht das Irdische, sondern das Himmlische, nicht das Fleisch, sondern der Geist, das Wahre und Wesentliche sei, diese Wahrheit, welche die Weltgeschichte umgestaltet hat, ist zuerst in der Form des Glaubens an Jesu Auferstehung Gemeingut der Menschheit geworden. Und was lag von Folgerungen der weitgreifendsten Art in dieser Erkenntniß! Gebrochen mußte demnach werden mit dem schönen Einklang des Geistigen und Sinnlichen in der griechischen Welt: der

Geist war nicht als Selbstmacht bewährt, solange er sich nicht auch im Gegensatz gegen das Sinnliche, in Schmerz und Kasteiung, im Unscheinbaren und Häßlichen, behauptet hatte. Fallen mußte der feste, stolze Bau des Römerreichs, die Kirche dem Staate, der Papst dem Kaiser über den Kopf wachsen, um der Menschheit zum Bewußtsein zu bringen, daß der Kraft der Ueberzeugung, der Ideen, keine noch so starke materielle Macht auf die Dauer widerstehen könne. Das Alles lag im Keim, wie in einer Abbreviatur oder Chiffre, in dem Glauben an Jesu Auferstehung; während in der Hoffnung seiner baldigen Wiederkunft zur Aufrichtung seines Reiches die Ahnung lag, daß das Princip des Christenthums bestimmt sei, eine neue Weltordnung herbeizuführen.

Diese versöhnende Einsicht hat freilich der treffliche Reimarus nicht mehr erreicht. Er stand noch im schroffsten Gegensatz, in frischer Feindschaft dem, wie er meinte, so eben entlarvten Christenthum gegenüber. Wohl erkannte auch er in diesem bessere Bestandtheile an, wußte insbesondere die reine Sittenlehre, die erhabene Gottesidee, die Jesus und nach ihm die Apostel vorgetragen, gebührend zu schätzen. Aber das waren ihm nur Lehrsätze aus der natürlichen Religion, die von Jesus durch seine irdischen Messiasplane, von den Aposteln durch ihre Lehre von einem leidenden Erlöser, verunreinigt worden seien. Immer blieb ihm so das Christenthum als solches, d. h. in dem, wodurch es sich von der natürlichen Religion unterscheidet, etwas Falsches und Verwerfliches. Daß Reimarus diese Einsicht in seine Brust verschließen mußte, daß er, wenige und schwerlich ebenbürtige Vertraute ausgenommen, nur dem stummen Papier gegenüber offen und aufrichtig sein durfte, äußerlich aber zu dem Treiben eines Göze und anderer Zeloten um ihn her schweigen, ja ihre Predigten mitanhören, und Gebräuche mitmachen mußte, die ihm als Wahn und Aberglaube zuwider waren: diese Stellung eines Vertreters der durch Eigennutz und Dummheit geknebelten Vernunft konnte nur dazu beitragen, seine Stimmung gegen Kirche und Christenthum bis zum tiefen Grolle zu verbittern. Daher der herbe, stellenweise bis zu einer Art Vernunftfanatismus sich steigernde Ton seiner Rede, der schwache Gemüther verletzen mag, während er dem tiefer Blickenden ebenso durch den Wahrheits-

und Sittlichkeitseifer, aus dem er quillt, Achtung, als durch das Mißverstandene darin mitunter ein Lächeln abgewinnt.

Also doch ein überwundener Standpunkt, eine Ansicht, die für unsere Zeit nur noch historische Bedeutung hätte? Man erlaube mir, hier an ein Wort von Hegel zu erinnern, der zwar als Philosoph und noch mehr als Theolog seine Mängel gehabt hat, den aber dieses schnell lebende Geschlecht sich doch viel zu frühe hat aus dem Sinne reden lassen. Hegel würde gesagt haben, der Standpunkt von Reimarus sei in dem der heutigen Religionswissenschaft aufgehoben. Das Aufheben war ihm aber bekanntlich nicht blos ein Abthun, sondern als gutem Schwaben zugleich ein Aufbewahren. Das Aufgehobene ist wohl nicht mehr das Ausschlaggebende, ausschließlich und letztlich Geltende, es ist durch ein Höheres, das sich aus ihm entwickelt hat, zum Moment herabgesetzt; aber dieses Höhere wäre dieß nicht, wäre selbst nur eine einseitige Abstraction, wenn es das Aufgehobene vernichten, unwirksam machen, es nicht vielmehr, ob auch nur in relativer Geltung, in sich aufrecht erhalten wollte.

So, genau so, verhält es sich mit dem Standpunkte unseres Reimarus. Wenn er sagte: das Christenthum ist keine göttliche Offenbarung, sondern menschlicher Betrug, so wissen wir freilich heute, daß das ein Irrthum, daß das Christenthum kein Betrug ist. Aber ist es darum eine göttliche Offenbarung im Sinne der Kirche? ist der Satz von Reimarus ganz zunichte geworden? Keineswegs: vielmehr sein Nein bleibt Nein; nur sein Ja hat einem bessern Platz machen müssen. Das aber vergißt die Theologie unserer Zeit nur gar zu gern. Weil Moses gewiß kein Gaukler war, ist er ihr wieder ein Wunderthäter; weil die Beschuldigung eines Leichendiebstahls gegen die Jünger Jesu keinen Anklang mehr findet, glaubt sie seine Auferstehung von Neuem als übernatürlichen Vorgang behaupten zu können[1]).

1) Ebenso mochte neulich, weil die Ideen des Contrat social über den Ursprung der Fürstenmacht mit ähnlichem Recht und Unrecht wie die unserer Schutzschrift über den Ursprung des Christenthums für antiquirt gelten, der Nachfolger Friedrich Wilhelm's IV. sich bemüßigt finden, die alte abgegriffene Karte des Königthums von Gottes Gnaden mit salbungsvollem Pathos von Neuem auszuspielen. Allein das Hohngelächter der Fremden, das bedauernde Achselzucken und schonende Schweigen der eigenen Nation, die ganz andere Dinge

Indeß nicht blos in seiner Verneinung behält Reimarus Recht, sondern er hat auch die bessere Bejahung, welche die weitere Entwicklung der Theologie an die Stelle der seinigen gesetzt hat, selbst schon vorbereiten helfen. Nicht immer ist ihm das Wunder in der alttestamentlichen Geschichte Betrug, sondern zuweilen, wie schon dem Spinoza, auch nur ein Schein, entstanden aus dem stylus theocraticus der jüdischen Geschichtschreiber, d. h. aus ihrer Gewohnheit, das Geschehene mit Ueberspringung der natürlichen Mittelursachen unmittelbar auf die oberste, auf Gott, zurückzuführen. Damit war der exegetische Kanon aufgestellt, mittelst dessen hernach der Rationalismus die biblischen Wundererzählungen, wenigstens ohne Antastung des Charakters der handelnden Personen, natürlich zu erklären gewußt hat. Aber auch die mythische Auffassung jener Geschichten hat er vorbereitet, wenn er auf die mündliche Ueberlieferung als das Medium hinwies, in welchem sich so manche Erzählung lange fortgepflanzt und vielfach umgestaltet habe, ehe sie schriftlich festgehalten wurde; wenn er als Quelle mancher unhistorischen Verherrlichung den jüdischen Nationalstolz bezeichnete; wenn er die Traumdeutungen Daniel's den Traumdeutungen Joseph's, den leitenden Stern der Weisen bei Matthäus der zugführenden Feuer- und Wolkensäule bei Moses nachgedichtet fand. Zwar hat er die Aechtheit sämmtlicher Bücher des Neuen Testaments (den Hebräerbrief allenfalls ausgenommen) unangefochten gelassen; wie wenig ihm dieß aber an hellen kritischen Blicken hinderlich war, zeigt sein Urtheil über das johanneische Evangelium; und indem er darauf aufmerksam

---

als solchen romantisch-brüderlichen Schnickschnack von ihm erwartete, konnten ihn belehren, wie sehr er sich in der Zeit verrechnet hatte. Im Kanzleistil von Erlassen, oder auf dem Rand von Münzen, wo man sich auch über die Könige von Jerusalem nicht verwundert, läßt man sich dergleichen gefallen; aber mit dem Nachdruck eines politischen Princips aufgestellt, weist man es als vorsündflutiges Gebilde (die Sündflut ist hier die französische Revolution) zurück. Es wäre nur zu wünschen, die Deutschen zeigten sich bald in religiöser Hinsicht ebenso empfindlich, als sie sich hier in politischer gezeigt haben. Allein da lassen sie sich, und zwar nicht blos in liturgischen Formularen, wobei nichts zu denken herkömmlich ist, sondern in ernsthafter Verhandlung, noch immer Vorstellungen bieten, die noch viel abenteuerlicher sind, als das Königthum von Gottes Gnaden, das sie — stützen helfen.

machte, wie diese Schriften jede ursprünglich für einen engern Kreis bestimmt, in weitern nur langsam bekannt wurden, wie sie ihre Anerkennung sehr zufälligen Ursachen verdankten, und eine allgemeine Einstimmung über den Kanon des Neuen Testaments erst sehr spät erzielt worden ist, so war damit für eine freie historische Kritik der neutestamentlichen Urkunden ein weites Feld eröffnet. Dergleichen sind freilich bei ihm nur vereinzelte Andeutungen, die mit seinem sonstigen Standpunkt zum Theil im Widerspruche stehen; aber es waren Keime, die sich entwickeln mußten und entwickelt haben, und die, wie sie das Positive der Reimarus'schen Ansicht umgestalteten, so das Negative derselben zur Voraussetzung haben und behalten.

Aber Hegel — und das war eben sein theologischer Hauptfehler — noch weit mehr freilich seine nächsten theologischen Schüler, sind seinem tiefen Begriffe des Aufhebens nicht getreu geblieben. Die sogenannte speculative Theologie taugte nichts, weil sie den Rationalismus so überwunden zu haben meinte, daß sie ihn ganz vergessen dürfe. Er hat sich gerächt, und ist, durch sie selbst geläutert und vertieft, als kritische Theologie wieder aus ihr hervorgetreten. Das neunzehnte Jahrhundert brachte sich von Anfang um die Frucht großer und herrlicher Anstrengungen unter anderem doch auch durch die romantische Ueberschwenglichkeit, mit der es sich von dem achtzehnten losgesagt hatte: je mehr es an dieses wieder anknüpft, sich nicht zu seiner Beseitigung, sondern zu seiner Fortsetzung und Ergänzung berufen erkennt, desto mehr ist anzunehmen, daß es seine Aufgabe begriffen habe, desto zuversichtlicher zu hoffen, daß es sie lösen werde.

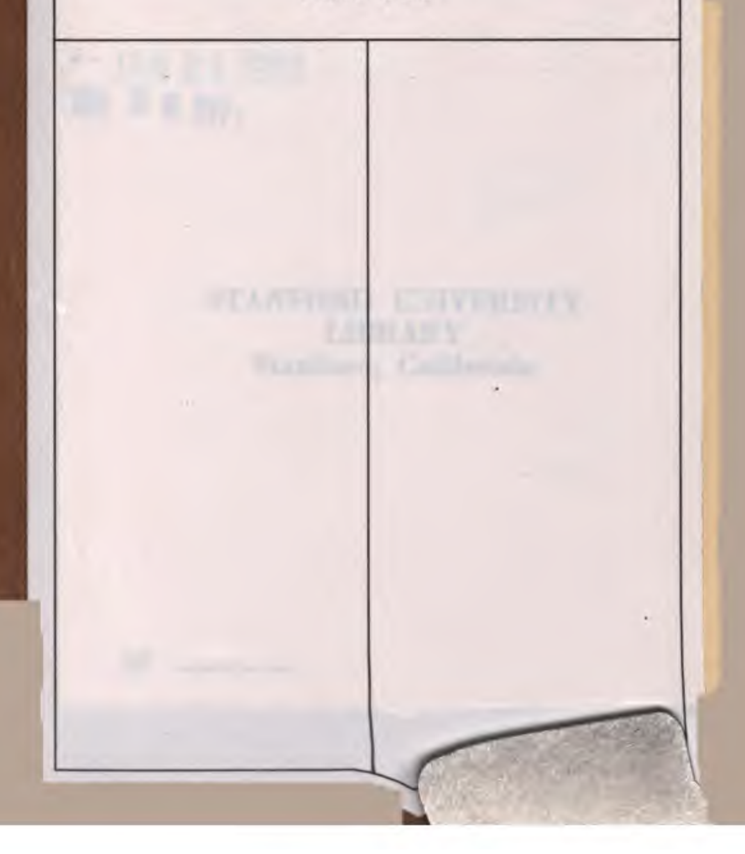
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.










STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(650) 723-9201
salcirc@sulmail.stanford.edu
All books are subject to recall.
DATE DUE

